الإيضاح في أصول الدين

تأليف

أبي الحسن علي بن عبيد الله بن الزاغوني

(ت: ٥٢٧هـ)

دراسة وتحقيق

عصام السيد محمود

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

الزاغوني، علي بن عبيد الله

الإيضاح في أصول الدين/ تحقيق عصام السيد محمود ـ الرياض.

٧٠١ ص؛ ١٩×٢٧ سم

ردمك: ٠-٦٣-٧٢٦-٩٩٦٠

١ ـ العقيدة الإسلامية أ ـ محمود، عصام السيد (محقق)

ب ـ العنوان

ديوي ٢٤٠ ٢١/٢١٨٣

رقم الإيداع: ٢١/٢١٨٣

ردمك: ٠-٦٣-٧٢٦-٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية

ص . ب ٥١٠٤٩ الرياض ١١٥٤٣

هاتف: ٤٦٥٢٢٥٥ فاكس ٤٦٥٩٩٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

القسم الأول

الفصل الثاني
في صفة الكلام لله تعالى

الفصل الثالث
في القضاء والقدر

القسم الثاني

قسم التحقيق

مقدمة التحقيق:

الباب الأول

القول في الصفات

الباب الثاني

القول في القرآن

الباب الثالث

الكلام في القدرة

الباب الرابع

الكلام في الرؤية

الباب الخامس

القول في الوعيد

الباب السادس
القول في النبوات

الباب السابع
القول في الإمامة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً وبعد..

فهذا تحقيق ودراسة لأحد المؤلفات فى أصول الدين الإسلامى، رأيت لزاماً أن يطلع عليه القارئ ليعرف مدى جهود السلف، واهتمامهم بضبط أبواب العقيدة، وضرورة تثبيتها، والرد على من أثار حولها الشبهات.

إن الانحراف فى العقيدة عن مقاصدها ـ سواء عن قصد أو غير قصد ـ أمر ليس جديداً على الفكر الإسلامى، وهذا ما يدفعنا لإبراز مثل هذا التراث القيم، فإن من لا ماضى له لا حاضر له، وقضايا العقيدة فى ذاتها لا تحتمل وجهين، على أن فهم هذه القضايا على وجهها الصحيح هو العروة الوثقى بين المسلمين وهو المحرك الأساسى لسلوكهم.

لا شك أن قواطع الأدلة العقائدية فى الإسلام تؤخذ من الكتاب والسنة الصحيحة. وكثير من المتكلمين ـ بل طوائف لا تحصى ـ وضعوا لأنفسهم قواعد عقلية بعيدة عن فهم السلف للنصوص، ثم حملوا هذه النصوص على تلك القواعد، وألزموا أنفسهم بقيود ما أنزل الله بها من سلطان، فأقام الله ـ تعالى ـ لدينه رجالاً " يدعون من ضل إلى الهدى ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى. ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين "(١).

من هؤلاء الرجال العلامة ابن الزاغوني(ت ٥٢٧ هـ) أحد رجال المذهب الحنبلى، وصاحب الآراء السلفية، ومؤلف كتاب " الإيضاح فى أصول الدين ". وهو بحق

(١) من خطبة الإمام أحمد فى الرد على الجهمية/ المطبعة السلفية ومكتبتها/ ص٦

أحد أعلام المذهب، وإذا ذكر الحنابلة فى العقائد كان ابن الزاغوني فى المقدمة.

وتجدر الإشارة إلى كثرة ما طبع للأشاعرة والمعتزلة من مصنفات تحوى مذهبهم في العقائد مصحوباً بالأدلة العقلية المؤيدة له، إلا أنه لم يطبع للحنابلة مرجع في بيان طريقتهم العقلية في الاستدلال لمذهبهم والاحتجاج له. وما طبع للحنابلة ـ كمصنفات ابن بطة وأبي يعلى واللالكائي وغيرهم ـ فهي على طريقة المحدثين في سرد الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة من دون التأكيد على الأدلة العقلية والرد على أدلة المخالفين، وهو ما تصدر له ابن الزاغوني. لذلك يعد كتاب الإيضاح مرجعاً أصيلاً من مراجع الحنابلة في مناقشة قضايا العقيدة على طريقة المتكلمين.

ولم يكن الشروع فى مثل هذا العمل سهلاً، فليس للكتاب سوى نسخة واحدة بدار الكتاب المصرية، مصورة عن مكتبة سعيد القحطانى بالمملكة العربية السعودية، وهذه أيضاً مصورة عن الظاهرية بدمشق، وبمراسلة دور المخطوطات فى عدة دول لم أظفر بشيء، فعزمت على البحث فى مخطوطات العقائد التى لم يعلم مؤلفوها ـ وهى كثيرة بدار الكتب ـ فوقفت على نسخة أخرى من الكتاب ثم ثالثة، ولله الحمد.

فعقدت العزم على العمل، يشجعنى فى ذلك أن الكتاب يلقي لنا الضوء على اتجاه عقلي عند الحنابلة، اطّلع على كتب المتكلمين، وخبر ما فيها وناقشها، هذا الاتجاه الذي يجمع ـ بالإضافة إلى ابن الزاغوني ـ ابن حامد، والقاضي أبا يعلى، وابن عقيل وغيرهم.

كذلك فإن هذا الكتاب يبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك بطلان ما رُمِيَ به ابن الزاغوني والحنابلة من التجسيم والحشو والتشبيه، كيف وهم من أعلم الناس بالمنقول والمعقول، وفيهم من العلم والفضل والدين والإثبات للنصوص والتعظيم لها ما ليس في غيرهم من الطوائف.

كذلك فإن كثيراً من المصنفين في علم الكلام وغيره، قد تعرضوا لفكر ابن الزاغوني قبولاً ورفضاً، كتلميذه ابن الجوزي (ت ٥٩٧)، والذهبي (ت ٧٤٨)، وابن القيم (ت٧٥١)، وقد تعرض ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) لنقد بعض آراء ابن الزاغوني فى كثير

من المواضع من كتبه، ونقل عنه وأثنى عليه في مواضع أُخر.

كل ذلك يجعلنا في حاجة ماسة إلى المصادر الأصلية لفكر ابن الزاغوني حتى نستطيع أن نفهم مذهبه فهماً صحيحاً.

وتقوم خطة هذا البحث على تقسيمه إلى قسمين: قسم الدراسة، وقسم التحقيق.

القسم الأول: ينقسم إلى مدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة.

المدخل: تكلمت فيه عن ابن الزاغوني حياته وعصره.

الفصل الأول: جعلته في الأسماء والصفات، وقسمته إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: تكلمت فيه على الطريق الذي ثبتت به الأسماء والصفات، وقد بين ابن الزاغوني أنها ثبتت له سبحانه بالنقل والعقل كما هو مذهب السلف، خلافاً للمعتزلة والأشاعرة الذين يرون أنها ثبتت بالعقل أولاً ثم النقل.

المبحث الثاني: موقف المتكلمين في الأسماء والصفات، وقصدت به بيان مذهب المعتزلة والأشاعرة، أكبر مذاهب المتكلمين وأكثرها وجوداً، وأردت من ذلك مجرد عرض مذهبهم حتى يتبين موقع ابن الزاغوني بين هؤلاء المتكلمين.

والمبحث الثالث: مذهب السلف في الأسماء والصفات، ذكرت فيه أنهم كانوا على الإثبات للنصوص والتسليم لها وعدم تأويلها.

والمبحث الرابع: مذهب ابن الزاغوني في الأسماء والصفات. وفي نهاية هذا المبحث أشرت إلى ثلاثة أمور:

الأول: كان نتيجة المبحث وهو أن ابن الزاغوني موافق لمذهب السلف في مجمل مذهبه في الأسماء والصفات.

الثاني تعرّضت لموقف ابن الجوزي من ابن الزاغوني، وما نسبه إليه ابن الجوزي في كتابه "دفع شبه التشبيه".

الثالث. مع الأستاذ زاهد الكوثري في دعواه أن لابن الزاغوني في كتابه الإيضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه السيه

الفصل الثاني: في صفة الكلام لله ـ تعالى ـ وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المتكلمين من صفة الكلام، وأقصد بهم المعتزلة والأشاعرة كما سبق.

المبحث الثاني: ذكرت فيه مذهب السلف في صفة الكلام لله تعالى.

المبحث الثالث: مذهب ابن الزاغوني في صفة الكلام، وبيّنت فيه أنه وافق السلف في مواضع والمتكلمين في مواضع أُخر.

الفصل الثالث: في القضاء والقدر، وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المتكلمين في القضاء والقدر، وحرية الإرادة الإنسانية.

المبحث الثاني: مذهب السلف في القضاء والقدر، وأنهم أثبتوا القضاء والقدر السابق وحرية الإرادة الإنسانية.

المبحث الثالث: مذهب ابن الزاغوني، وأنه موافق لمذهب السلف في إثبات القضاء والقدر، وحرية الإرادة الإنسانية، وأن الإنسان فاعلٌ حرٌ مختارٌ يوجد فعله بقصده المقترن بإرادته.

هذا وإن كنت لم أذكر بقية قضايا الكتاب المحقق في الدراسة، فإني لم أغفلها، وإنما قمت بالتعليق عليها في التحقيق حتى لا تتضخم الرسالة أكثر من هذا.

القسم الثاني: قسم التحقيق.

ويشتمل على مقدمة ثم نص الكتاب: وقسمت المقدمة إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحقيق اسم الكتاب.

المبحث الثاني: نسبة الكتاب.

المبحث الثالث: وصف مخطوطات الكتاب.

ثم ألحقت بالمقدمة عدة صفحات لمخطوطات الكتاب التي عثرت عليها.

وقد قسم ابن الزاغوني كتابه إلى مقدمة وسبعة أبواب، ويلاحظ أن ترقيم الأبواب مني، فلم يزد ابن الزاغوني على قوله باب القول في كذا، أو باب الكلام في كذا،

فقمت بترقيمها، فقلت: الباب الأول: القول في كذا، الباب الثاني: الكلام في. . .

في المقدمة: تكلم المصنف على أصول المعرفـة، ثم ذكر مصطلحات قال: إنها تدور بين أهل النظر يحتاج إلى معرفتها ليستعان بها في فهم ما يريدون.

ثم الباب الأول: القول في الصفات.

والباب الثاني: القول في الكلام.

والباب الثالث: القول في القدرة.

والباب الرابع: الكلام في الرؤية.

والباب الخامس: القول في الوعيد.

والباب السادس: القول في النبوات.

والباب السابع: القول في الإمامة.

أما عن منهجي فى الدراسة، فقد استـعملت فى عرض مذهب ابن الزاغوني منهجاً تكاملياً يجمع بين الوصف والنقد والمقارنـة، واكتفيت بالمنهج الوصفى فى الكلام على مذهب السلف والمتكلمين، وأردت من ذلك مـجرد عرض مذهبهم؛ حـتى يتبين موقع ابن الزاغوني بين السلف وهؤلاء المتكلمين، ولـم أتعرض لمذاهبـهم بالمناقشة؛ لأنه ليس من هدف هذه الدراسة، بالإضافة إلى أن ابن الزاغوني قد تعرض لذلك.

أما عن مـنهج المصنف في عرض قـضاياه، فـهو منهج تكاملى يجـمع بين الوصف والنقد والتحليل؛ فكان يعرض مذهبه، ثم مذهب من خالفه، ثم يستدل لمذهبه بالمنقول والمعقـول، ثم يبدأ في ذكـر أدلة الخصم بطريقـة جدليـة بقوله: و"احـتج المخالف"، "قالوا"، ثم يورد حجته واستدلاله، ثم يذكر جوابه عن تلك الحجة بقوله: "والجواب أو قلنا". متبعاً في ذلك مسلك المحدثين في التـصنيف؛ كالباقلاني والجوينى وغيرهم، وهو يختلف عن طريـقة المحدثين كابن خـزيمة وابن بطة وابن منده وغيـرهم ممن تقوم طريقتهم في التصنيف على "سوق الأسانيد إلى متونها والرد على الشبهة الواردة عليها بإيراد النصوص الشرعية من الكتاب الكريم. ومـن صحيح السنة المطهرة وآثار الصحابة والتابعين بأسانيـدها تحت عناوين دالة على المعنى المراد من إيراد ذلك النص، ثم يذكرون

الأقوال المخالفة لما كان عليه السلف ثم يوردون النصوص التى فيها بيان الحجة على المخالف والرد عليه"(١).

أما ابن الزاغوني، فلم ينهج هذا المنهج، فلم يضع عناوين لفصوله إلا نادراً، اكتفاء بعناوين الأبواب، ولم يهتم بسوق الأسانيد للأحاديث ولآثار الصحابة والتابعين على قلّتها، وأطال في عرض الأدلة العقلية المؤيدة لمذهبه أو المبطلة لمذهب المخالف. وهو ما نجده عند المتكلمين في تصانيفهم.

وبذلك يستعمل ابن الزاغوني منهجاً علمياً رصيناً في عرض قضاياه بإقامة الحجة عليها، ورده على المعارض وإبطال حجته، ويلاحظ في استدلال ابن الزاغوني الإكثار من الاستدلال بالآيات القرآنية بالنسبة للأحاديث النبوية، ومن مذهبه أن العقائد تؤخذ من الحديث المتواتر والمشهور والآحاد الذي تلقته الأمة بالقبول، لكنه لم يلتزم بهذا، فنجده قد استدل بكثير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة ونسبها إلى الصحة.

أما عن أسلوب ابن الزاغوني: فتتميز عبارته بالسهولة مع قوة الحجة واضطرادها، وضرب الأمثلة العقلية الموضحة لفكرته والاستدلال عليها بالأبيات الشعرية.

على أني وجدت بعض العقبات والصعوبات أثناء التحقيق ومقابلة النسخ؛ فبعضها به سقط والبعض يحتاج إلى إعادة ترتيب صفحاته، كذلك فقد وجدت صعوبة في تخريج الآثار والأحاديث؛ لأن ابن الزاغوني كان يذكر الأحاديث بمعناها، وكثيراً ما كان يدخل حديثين فى حديث يظنهما حديثاً واحداً، أو يأتي بالقول المقطوع أو الموقوف، فيرفعه إلى النبي ﷺ أو يأتي بكلام ينسبه إلى النبي ﷺ وليس فى شيء من كتب السنة التى بين أيدينا، مما اقتضى مني مضاعفة الجهد فى البحث عن هذه الأحاديث.

وقد كنت متوخياً في بحثي هذا العدل، مُؤْثِراً للإنصاف، وقمت بالرجوع إلى المصادر الأصلية، ورجعت إلى مصنفات أئمة المذاهب وأقوال المحتجين من كتبهم.

واستفدت كثيراً في تقرير مذهب السلف من شيخ الإسلام ابن تيمية؛ فعبارته

---

(١) ابن منده: كتاب التوحيد، ت على بن ناصر الفقيهى/ مكتبة الغرباء/ ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، (٥٤/١)

محكمة، وهو خير من يمثل المنهج السلفي في جانبيه النظري والتطبيقي.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أشير في عجالة عن تساؤلات وجهت إليّ حول مذهب السلف، وهل هو ملزم لمن بعدهم؟ وهل الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية يعدون من أهل السنة؟ وتساؤلات أخرى لا يتسع لها المقام إلا أنني وجدت من الواجب عليَّ قبل الشروع في موضوع الكتاب أن أجيب على هذا السؤال.

هل مذهب السلف ملزمٌ لمن بعدهم؟

إن الإجابة على هذا السؤال مرتبطة ابتداءً بتحديد من هم السلف، ثم ننظر بعد ذلك في وجوب لزوم مذهبهم من عدمه.

أولا: من هم السلف؟

"إن كل مذهب أو فرقة من الفرق والمذاهب يرجع تاريخ نشأته إلى شخص معين يرتبط به وينسب إليه، كما يرتبط تاريخ نشأة المعتزلة بواصل بن عطاء، وتاريخ نشأة الأشاعرة بأبي الحسن الأشعري، وكذلك فقه المذاهب الأربعة يرتبط كل مذهب منها بتاريخ إمامه ومؤسس قواعده وأصوله كالحنفية والشافعية والحنبلية.

أما السلف؛ فإنَّ أمرهم في نسبته يختلف تماماً عن هذه المذاهب أو الفرق؛ فهم لا يرتبطون بشخص معين ينتسبون إليه، وهم لا يعبرون في مسارهم التاريخي عن مذهب فكرى خط لنفسه أصولاً وقواعد انفرد بها كما فعلت المدارس الكلامية المختلفة التي وضعت لنفسها أصولاً وقواعد انفردت بها، وتميزت عن غيرها بالانتساب إليها كالقدرية نسبة إلى القول بنفي القدر، والمرجئة نسبة إلى القول بالإرجاء، والمعطلة نسبة إلى القول بالتعطيل.

إن السلف ليسوا فرقة كلامية، وليسوا مذهباً فكرياً، كما يحاول البعض تصورهم في كتاباتهم، فيجعلهم قسيماً للمعتزلة والأشاعرة، وهذا خطأ تاريخي ومنهجي معاً ينبغي التنبه إليه والحذر منه"(١).

---

(١) انظر: أستاذنا الفاضل: أ.د. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد/ ١٤١٥ - ١٩٩٤/ من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع/ بتصرف.

والذي نفهمه من معنى "السلف" أنهم صحابة النبي ﷺ فهم أئمة المذهب، وحملة المنهج النبوي في الاعتقاد والسلوك، ومصابيح الدجى المقتدى بهم في هذا الأمر، لأن غاية ما عندهم هو الاتباع للنبي ﷺ وقد جاء مدحهم في القرآن الكريم، والثناء على متبوعهم ﷺ فهم أولى الناس بهذا الاسم، لا سيما عصرهم يعد مرحلة الصفاء في المنبع والمنهاج، تلك المرحلة التى تميزت بوحدة المنبع الذي تستقي منه الجماعة المسلمة، وهو الوحى الإلهى المعصوم، ووحدة المنهج الذي تتعامل به مع قضايا الدين.

لهذا كان الاقتداء بهم خيراً من الاقتداء بمن بعدهم، ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خيرٌ وأنفع من معرفة ما يذكر من إجماع غيرهم ونزاعهم؛ ذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً، وإن تنازعوا فالحق لا يخرج عن أقوالهم فيمكن طلب الحق في بعضها.

فكل من أثبت ما أثبته النبي ﷺ وصحابته، ونفى ما نفوه، وتمسك بمذهبهم ومنهجهم في باب العلميات والعمليات فهو سلفى متبعٌ للكتاب السنة، وإن أخطأ في بعض المواضع باجتهاد أو تقصير فخطؤه وتقصيره مردود عليه ولا ينسب إليهم.

وعلى ذلك فالسلفية ليست نسبةً لها رسومٌ خارجةٌ عن متقضى الكتاب والسنة، أو لها إمامٌ تنسب إليه غير النبي ﷺ إن السلفية هي دعوة لتحكيم الكتاب والسنة، والرجوع إلى الإسلام الصحيح والعقيدة الصحيحة كما جاء بها النبي المصطفى ﷺ وفهمها صحابته رضوان الله عليهم.

إن الدعوة لاتباع منهج السلف في العقائد هي دعوة للقضاء على كل انحراف أدخله المتكلمون في الدين، ولتوحيد المسلمين على عقيدة واحدة مستمدة من الكتاب والسنة، مما يساعد على اتحادهم وتحقيق عزهم ومجدهم المنشود.

ثانياً: هل فهم السلف للنصوص ملزمٌ لنا نحن الخلف؟

سبق بيان أن السلف الذين ندعوا للاقتداء بهم واتباعهم هم صحابة النبي ﷺ حملة المنهج النبوي في الاعتقاد والسلوك. فما اتفق عليه هؤلاء فهو ملزمٌ لمن بعدهم لا يجوز مخالفته؛ لأن اتفاقهم معصوم، ومن خالف ما اتفقوا عليه بقصد فمخالفته رمي لهم

بالخطأ والضلال وطعن في متبوعهم الذي قال: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة".

أما ما اختلفوا فيه، فالحق لا يخرج عن أقوالهم، فيمكن طلب الحق في بعضها، وإلا كان هذا ادعاء بأنه قد غاب الحق عنهم جميعاً، فلم يعرفه أحد منهم حتى أتى من بعدهم فأدركه. هذا إجمال، والتفصيل أن يقال:

إن كل ما يحتاج المسلمون لاعتقاده قد بينه النبي ﷺ بأفصح عبارة وأوضحها، ولم يتوف النبي ﷺ إلا وقد أكمل الله تعالى به لأمته أمر دينهم، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣].

وإكمال الدين وكمال إيمان الصحابة يقتضي أن جميع العقائد المطلوب من المُكَلَّف معرفتها قد بينها النبي ﷺ وتلقاها عنه صحابته، إذ أصول الدين هي من أعظم ما يجب على الرسول ﷺ بيانه وتبليغه، وليس هذا كالأحكام العملية وحكم آحاد الحوادث التى لم تحدث في زمانه، فإنه لا يطلب معرفة ما لم يقع سببه منها، فقد يكتفى في عهد النبي ﷺ ببيان الأصل الذي إذا رجع إليه عند وقوع سبب الحكم عرف منه الحكم، وهذا بخلاف العقائد فإنها ثابتة، لا تتجدد أحكامها، ولا تزيد في نفسها.

ومن جانب آخر، فإنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، ووقت الحاجة إلى العقائد المطلوب من المكلف اعتقادها لا يمكن تأخيره عن حياة النبي ﷺ ووقت الحاجة إلى النصوص المتعلقة بالعقائد هو وقت الخطاب؛ لأن المكلف يسمع فيعتقد.

فإذا تبين أن جميع الأحكام العقائدية قد بينها النبي ﷺ وأن صحابته كانوا متفقين على عقيدة واحدة، قابلوها بالانقياد والتعظيم، وقد اختلفوا في كثير من مسائل الأحكام العملية، إلا أنهم لم يختلفوا في مسألة واحدة من مسائل الاعتقاد كما اختلف من بعدهم، وإنما حدث الاختلاف بعد عصرهم، ولم يحدث بينهم نزاع في مسائل الأسماء والصفات والقرآن والقدر والمعاد واليوم الآخر وغيرها.

لذلك كان اعتقادهم في هذه الأبواب ملزماً لنا، وغاية ما يسعى إليه المرء أن يعتقد ما اعتقده النبي ﷺ وأصحابه وحسب امرئ من الجهل أن يتكلف ما لم يعلمه ولا دلَّ عليه النبي ﷺ وصحابته.

قالوا: هذه دعوة لتقليد السلف وغلق لباب الاجتهاد، والاجتهاد في الدين جزء منه، وما لم نجتهد يتجمد هذا الدين عقيدة وشريعة، ويصبح غير صالح للتطبيق زماناً ومكاناً.

قلنا: والجواب عن هذا من وجوه؛ منها:

الأول: أن دعوتنا للاقتداء بالسلف لا تعد تقليداً؛ لأن التقليد هو أخذ قول الغير من غير حجة، ويدل على الموافقة العمياء، أما موافقتنا للسلف فهى موافقة مبصرةٌ مميزة، مبنية على شهادة الله لهم بتعديلهم وتزكيتهم، وهذا لا يعنى أن الحق تابعٌ لهم، بل هم تابعون له، ملتزمون به، ولا مانع من مخالفة قول الصحابى إذا اجتهد برأيه فخالف الكتاب والسنة.

وليس اتباعنا للسلف من الإصرار على تقليد الآباء والأجداد، لأن نصوص القرآن إنما أنكرت على من يقلدون آباءهم؛ لأن آباءهم كانوا في ضلال ولم يكونوا على هدى.

أما بالنسبة إلينا فالأمر مختلف؛ لأن من ندعوا لاتباعهم، والاستضاءة بفهمهم شهد الله بتعديلهم وتزكيتهم وصحة اعتقادهم ومتابعتهم للنبي ﷺ فالمتبوع حقيقة هو الكتاب والسنة، وهما مقياس الصواب والخطأ، ولكن لما حدث الابتداع في الدين بعد عصرهم، ونتج عنه سوء فهم للنصوص، رجعنا إلى الفهم المستفيض بين النبي ﷺ وصحابته؛ لأن المتنازع فيه أمور غيبية متلقاة من الوحى، لا تتجدد ولا تتغير ولا تزيد في نفسها وهي من أعظم الهدى.

الوجه الثاني: قولهم إن هذه دعوة لغلق باب الاجتهاد، فنحن نعتقد أن الاجتهاد مصدرٌ هامٌ من مصادر الشريعة الإسلامية، ودليلٌ على حيويتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان؛ لأن حوادث الحياة كثيرة متجددة غير محصورة، بينما نصوص الشريعة محصورة.

أما إن اتباع السلف غلقٌ لباب الاجتهاد فغير مسلَّم، لأن مسائل العقائد كما سبق أمورٌ خبرية ثابتة لا تتجدد أحكامها، ولا تزيد في نفسها، والعلم بها ووجوب ذلك مما

يشترك فيه الأولون والآخرون، فهم بها أحق لقربهم من ينبوع الهدى ومشكاة النور الإلهي. ولنضرب لذلك مثلاً.

وردت في الكتاب والسنة آياتٌ وأحاديث تثبت لله تعالى صفات؛ كالعلو والاستواء والنزول واليد والساق والسمع والبصر والكلام وغيرها.

كان موقف السلف منها: أنهم آمنوا بها، ولم يتعرضوا لتأويلها وآمنوا أن المعنى الظاهر المفهوم منها هو الحق، وهو إثبات هذه الصفات لله ـ تعالى ـ على وجه يليق بذاته ـ تعالى ـ إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، وعلى هذا جرى الأمر في تابعيهم بإحسان.

فلما جاء الجهم بن صفوان والجعد بن درهم نفيا هذه الصفات، ثم اتبعت المعتزلة مسلكهما في نفي الصفات، وتعرضوا لتأويلها بما يخالف ظاهرها، مدعين الرغبة في التنزيه.

ثم جاء أبو الحسن الأشعري ـ وكان على مذهب المعتزلة ثم رجع عنه ـ فأثبت بعض هذه الصفات ونفى بعضها.

فهل يجوز أن تعرض هذه المذاهب على الناس، ونقول لهم: هذه اجتهادات تقبل الصواب والخطأ؟ ومن أراد أن يعتقد أيها شاء فله ذلك، وهو مأجور عليه ـ كما يدعي المعارض ـ أم أن نقول لهم: الحق أن نعتقد ما اعتقده النبي ﷺ وأصحابه، ولا نتكلف ما لم يتكلفوه.

ثم لو نظرنا إلى حال من خالف السلف لجد كثرة اضطرابهم وعظم حيرتهم وعدم اتفاقهم، تجمعهم الحيرة، وينتهي عمرُ الواحد منهم وهو يشهد على نفسه أنه لم يحصل شيئاً، ويتمنى أن يموت على دين العجائز!!.

فهل بعد ذلك إذا قلنا باتباع منهج النبي ﷺ وصحابته نكون مقلدين، ومغلقين لباب الاجتهاد؟؟!!.

قالوا: هذه المسألة التى تثيرونها مسألة تاريخية، ولم يتعرض النبي ﷺ وصحابته للتأويل؛ لأن الظروف العقلية والفكرية لم تستدع ذلك، ولو كانت تستدعى ذلك لفعل.

والجواب: أن القـرآن والسنة مليئان بـذكر أسماء اللـه تعالى وصفـاته، والقرآن كله إخبـار عن الله ـ تعالى ـ ومـا فعله بأعـدائه، وما يفـعله بأوليائه، وغيـر ذلك مما هو مقتضى أسمائه وصفاته، وأخبر النبي ﷺ أن من أحب صفة لله أحبه الله عز وجل.

أما قـوله: إن الصـحابة لم يتـأولوا لأن الظروف لم تستـدع ذلك، فنقـول: إما أن التأويل حق أو بـاطل، وإلا كان حقـاً وباطلاً في آن واحد وهو مـحال؛ لأن اجتـماع النقيضين محال.

فإذا كـان التأويل حقـاً، فنقول: هل علمـه النبي ﷺ أم لـم يعلمه؟ فـإن قيل: لم يعلمه، فهو تجهيل للنبي ﷺ وإن قيل علـمه ولم يبينه لأمته، فهو طعن في النبي ﷺ لأنه كتم الحق ودلَّ أمـته على خـلاف الصدق، حتى جـاء أتباع الفـلاسفة و الصـائبة وأحفاد المجوس، فدلوا الناس على الحق.

ثم يقال لقـائل هذا الكلام: ما الفـرق بين دعوتك هذه ودعـوة ابن سينا وغـيره من الفلاسفة الذين زعـموا أن الشرائع إنما وردت لخطاب الجمهور، وأنهـا لو جاءتهم بذكر التوحيد والتنزيه على ما يراه الفلاسفة ومن وافقهم لسارعوا إلى العناد؟!.

ثم يقال أيضاً: لا سبيل ـ بناءً على قولك ـ لمعرفـة الاعتقاد الصحيح أو الثبات على عقيدة واحدة؛ لأن كـل من لم تعجبه مسألة أو لم يتسع عقله لقـضية، له أن يقول إن الظروف لم تسمح للنبي ﷺ ببيان وجه الحق فـيها، ولم يسلم نصٌ من احتمال ذلك، وهذا يؤدي إلى إبطال الشرائع والعياذ بالله!!

ثالثاً: الموقف من المتكلمين:

قالوا: فهل نعدون المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والخوارج من أهل السنة.

قلنا: أما إنهم مسلمون من أهل القبلة فلا نزاع في ذلك، وأما كونهم من أهل السنة فغير مُسَلَّم.

فإذا كان السلف والمعـتزلة والخوارج والأشاعرة ـ مع تناقض أقوالهم واخـتلافهم في المسألة الواحـدة على عدة مـذاهبهم ـ كلهم من أهل السنة، فـمن أهل الأهواء والبدع الذين ذمهم الصحابة والتابعون وأئمة الدين؟

إذا كان الجـهم بن صفـوان والجعد بن درهم وواصل بن عطـاء وابن أبي دؤاد وبشر المريسي والنظَّام، والعـلاف والجُـبَّائي من أهل السـنة، فلمن ينتسـب أحمـد بن حنبل والشافعي وابن خزيمة والدارمي وابن معين ومالك، أو أن كلا الفريقين من أهل السنة وهو جمعٌ بين نقيضين إن أهل السـنة هم المتمسكون بها المستمدون منهـا، هم حراسها المدافعـون عنها، ويعـلم كل أحد أن هؤلاء المتكلمين من أبعـد الناس عن السنة، فـقد نصبوا حـراباً للأحاديث الصحيحة والآثـار النبوية، ووضعوا لأنفسهم قـواعد وأصولاً قبلوا ما وافقها من الكتاب والسنة، وما خالفها ردوه بالتأويل.

إنك تقرأ الكتـاب من عدة أجزاء، فـلا تجد فيـه عشرة أحـاديث عن النبي ﷺ وإن وجدت وجدتها تدور بين الوضع والضعف الضعف الشديد.

أو إنك تجدهم مـتفقين على أن الأدلة النقليـة لا تفيد اليقين كـما هو مستـفيض في كتبهم، وقد ذكر ذلك عنهم الإيجي في المواقف، حيث ذكر في أواخر الموقف الأول: "الدلائل النقليـة هل تفـيد اليـقين؟ قيل لا تفـيد، وهـو مذهب المعـتزلة وجـمهـور الأشاعرة... وقـد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بـالأدلة النقلية في المسألة العقلية"[1].

فكيف بمن هذا حـالهم أن يقـال إنهم من أهل الـسنة وهم مـخالفـون لهـا جـملة وتفصيلاً؟

ثم إنهم متفقون على أن أحاديث الآحاد لا يؤخـذ بها في العقيدة، وتجدهم يتأولون القرآن والأحاديـث المتواترة على خلاف مراد الله ـ تعـالى ـ ورسوله ﷺ ويردون على السلف بآثار ضعيفة وموضوعة وبأقوال الفلاسفة.

قالوا: إن مقـياس صحة الراي ليس هو أن السلـف قالوا به، وإنما موافقتـه للكتاب والسنة.

قلنا: وهل خالف صـحابة النبي ﷺ وتابعوهم بإحـسان الكتاب والسنة في مـسألة واحدة من مسائل الاعتقاد، بل كلهم على ما نطق به الكتاب والسنة.

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف للإيجي/ مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٥ هـ ط١(٢/ ٥١، ٥٨)

صحيح قد حدث بينهم خلاف طفيف في فهم نصوص معينة؛ كرؤية النبي ﷺ ربه ليلة الإسراء والمعراج، إلا أنهم لم يختلفوا في إمكانية الرؤية لله ـ تعالى ـ في الآخرة، وأن الله ـ تعالى ـ في السماء كما اختلف من بعدهم، ولكنهم متفقون على الأصل، ومتنازعون في جزئية تندرج تحت هذا الأصل على قولين، ولمن بعدهم أن ينظر في دليل هذا القول، وهذا القول، ويرجع ما وافق الأدلة من الكتاب والسنة.

أما أن يأتي من بعدهم، فيبتدع قولاً ثالثاً في المسألة، فينفي الرؤية أصلاً مقيماً الدلالة على ذلك تحريفاً للقول، وليّاً لأعناق النصوص فلا !! نقول له: قد كان النبي ﷺ وصحابته أعلم منك بهذه النصوص، وأرغب منك في التنزيه، وأحرص منك على هداية الخلق وأثبتوا الرؤية.

فليت شعري هل أحدٌ عنده مسحة دين وإيمان يزعم أنه أفضل من محمد ﷺ وأصحابه وأنه أدرك ما لم يدركوه؟!

وعلى فرض أن أولئك المتكلمين مجتهدون ـ مع إننا نزاع في ذلك ـ لأن الاجتهاد هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدية إليها أما طلبها من غير وجهها ومما لا يؤدى إليها فلا يعد مجتهداً. وعلى فرض أن أولئك مجتهدون فهل كل مجتهد مصيب؟ بل إن من خالف ما كان عليه النبي ﷺ فهو محكوم عليه بالخطأ قطعاً. والحق واحدٌ لا يتعدد. وللتفصيل موضع آخر إن شاء الله تعالى.

وأخيراً، فإنني أرجو أن أقدم للمكتبة الإسلامية بتحقيقي ودراستي لهذا الكتاب ومصنفه شيئاً يفيد الدارس والباحث. وقد بذلت فيه غاية جهدي حسب وُسعي ومعرفتي، ولم أدَّخر وقتاً ولا جهداً، فإن كان صواباً فمن الله، وله الحمد والفضل والمنَّة وإن كان خطأ فمني.

﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾.

القسم الأول
قسم الدراسة

المدخل

ابن الزاغوني

حياته وعصره

أولاً: التعريف بابن الزاغوني

١ـ اسمه ومولده:

هو علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن سهل بن السري الشهير بابن الزاغوني البغدادي. الفقيه المحدث، الواعظ، المتكلم، أحد أعيان المذهب الحنبلي، وُلد سنة خمس وخمسين وأربعمائة من الهجرة(١).

والزاغوني: بفتح الزاي، وسكون الألف، وضم الغين المعجمة، وسكون الواو، وفي آخره نون، وهي نسبة إلى قرية زاغون من أعمال بغداد(٢).

٢ـ حياته:

لم تقدم لنا المصادر فيما يتعلق ببيئة ابن الزاغوني الخاصة، ومراحل تكوينه سوى النزر القليل. فتذكر المصادر أن أباه عبيد الله بن نصر كان شيخاً حافظاً لكتاب الله، سمع أبا الحسن محمد بن علي بن المهتدي بالله، وأبا الغنائم بن عبد الصمد بن علي

---

(١) ذكر ابن رجب والعليمي أن هناك اختلافاً في نسبه، ولعل ما قدمته هو الصواب، فابن الجوزي وابن شافع لم يذكرا جده بعد نصر، وذكره السمعاني، فقال: ابن عبيد الله بن سهل، وزاد ابن النجار والذهبي، فقالا: ابن السري، وقال ابن نقطة: عبيد الله بن أبي السري.

انظر: ابن نقطة: التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد/ وزارة المعارف الهندية/ ط ١/ (ص٧٠).

وابن النجار: ذيل تاريخ بغداد/ وزارة المعارف الهندية/ ط ١/ ٢/ ١٥٣)

وابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم/ ت محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا/ دار الكتب العلمية/ ط ١ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م/

ومناقب الإمام أحمد: الخانجي بمصر/ ط ١ ١٩٧٩ م/ (ص ٦٣٧)

والذهبي: سير أعلام النبلاء/ مؤسسة الرسالة/ ط ٢، ١٩٨٤ م /(١٩/ ٦٠)

وابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة/ مطبعة السنة المحمدية/ ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢م /(١/ ١٨٠

والعليمي: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب أحمد/ المدني/ ط ٢، ١٩٦٣ م /(٢/ ٢٣٨)

(٢) انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان/ دار الكتاب العربي بيروت /(٣/ ١٢٧)

وابن الأثير الجزري: اللباب في تهذيب الأنساب/ دار صادر بيروت /(٢/ ٥٣)

والزبيدي: تاج العروس/ المطبعة الخيرية بمصر/ ط ١/ ١٣٠٦هـ - ١٨٨٨،

ابن المأمون، وأبا جعفر محمد بن المُسلمة، وأبا محمد بن عبد الله بن محمد الصريفيني(١).

معنى هذا أن الوالد كان حافظاً لكتاب الله، وحديث رسوله ﷺ وكان سنه عند ولادة ابنه أبي الحسن إحدى وعشرين سنة. لعل ابنه "علي" لقي منه منذ صغره عناية وتوجيهاً، فقد كان العلماء في تلك العصور يحرصون على دفع أبنائهم إلى مجالس العلم وسماع الحديث منذ الصغر، رغبة في صلاح الولد ونجابته.

ابتدأ أبو الحسن فحفظ القرآن على عادة أهل عصره بالبدء بالقرآن قبل طلب الحديث، ثم صحب أباه في سماع الحديث، فاتفق وأباه في شيوخهما، فلما وُلد أخوه محمد(٢) سلك المسلك نفسه بالبدء بحفظ القرآن، وطلب الحديث منذ صغره، فلما طال عمره علا إسناده وتفرد.

تذكر الروايات أن علياً قرأ القرآن بالروايات، وطلب الحديث بنفسه، وقرأ وكتب بخطه، وسمع من أبي الغنائم بن المأمون، وأبي جعفر ابن المسلمة، وأبي محمد الصريفيني، وابن المهتدي، وأبي القاسم ابن البُسري(٣) وأبي عبد الله بن عطاء الهروي وجماعة آخرين. وقرأ الفقه على القاضي يعقوب البرزبيني، وقرأ الكثير من كتب اللغة والنحو والفرائض. وكان متفنناً في علوم شتى في الأصول والفروع والحديث

---

(١) انظر ابن النجار: ذيل تاريخ بغداد (٢/١٥٧)، ابن الجوزي: المنتظم(١٧/١٨٩) وذكر ابن النجار أنه قرأ في تاريخ ابن الزاغوني بخطه أن والده توفي سنة أربع عشرة وخمسمائة، وقد جاوز الثمانين (ذيل تاريخ بغداد ٢/١٥٣).

(٢) أبو بكر محمد بن عبيد الله بن نصر البغدادي المجلِّد، سمع أبا القاسم البسري وأبا نصر الزينبي، والكبار، وصار مسند العراق، كان صالحاً مرضياً، إليه المنتهى في التجليد، واصطفاه الخليفة لتجليد خزانة كتبه، توفي سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة، وله أربع وثمانون سنة.

نظر الذهبي: سير أعلام النبلاء (٢٠/٢٧٨)، وابن العماد: شذرات الذهب/ دار الفكر/ بدون ذكر الطبعة وسنة الطبع /(٤/ ١٦٤).

(٣) وروى عنه ابن الزاغوني كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة العكبري.

انظر الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية/ ت سهير كردي/ ماجستير بدار العلوم ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.

والوعظ وصنف في ذلك كله[1].

وبرع في المذهب، وكان له يدٌ طولى في الوعظ، واشتهر اسمه وكانت له حلقة في جامع المنصور يناظر فيها يوم الجمعة قبل الصلاة ثم يعظ بعدها، وكان يجلس يوم السبت أيضاً عند قبر معروف وفي باب البصرة، وبمسجد ابن القاعوس[2].

حدث عنه السِّلفي، وابن ناصر، وابن عساكر، وأبو موسى المديني، وعلي بن عساكر البطائحي، وابن الجوزي، وعمر بن طبرزد، وغيرهم. وتفقه عليه جماعة منهم صدقة بن الحسين وابن الجوزي[3].

ولما توفي ابن الزاغوني طلب ابن الجوزي أن يخلفه في وعظ الجماهير، فلم يُعط ذلك لصغره[4] ثم أَذِنَ له الوزير أنوشرون في الجلوس في جامع المنصور للوعظ، وأخذ أبو علي ابن الرازاني أماكنه في بقية المساجد[5].

٣ ـ أقوال العلماء فيه:

ومما يدل على رفعة شأن ابن الزاغوني وعلو منزلته أنه قد أثنى عليه جمع من العلماء:

١ـ قال تلميذه ابن الجوزي: "كان متفنناً في علوم شتى، مصنفاً في الأصول والفروع، وأنشأ الخطب والوعظ، ووعظ، وصحبته زماناً فسمعت منه الحديث، وعلقت عنه الفقه والوعظ[6].

٢ـ قال ابن ناصر: "كان فقيه الوقت في الطبقة الثالثة عشرة، وكان مشهوراً بالصلاح والديانة والورع والصيانة"[7].

(١) انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٦٠٥)، ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة (١/ ١٨٢).

(٢) ابن الجوزي: المنتظم(١٧/ ٢٧٦).

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء (١٩/ ٦٠٥)، ابن العماد: شذرات الذهب (٤/ ٨٠).

(٤) ابن كثير: **البداية والنهاية**/ مكتبة المعارف بيروت/ ط ٢، ١٩٧٧م (١٢/ ٢٠٤).

(٥) ابن الجوزي: المنتظم (١٧/ ٢٧٦).

(٦) المصدر السابق (١٧/ ٢٧٩).

(٧) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة (ص١٨٢). شذرات الذهب(٤/ ٨١).

٣ـ قال ابن السمعاني: "ذكر بعض الناس ممن يوثق بهم أنه رأى في المنام ثلاثة يقول واحد منهم: اخسف، وواحد يقول: أغرق، وواحد يقول: أطبق ـ يعني البلد. فأجاب بعضهم: لا، لأن بالقرب منهم ثلاثة: أبو الحسن ابن الزاغوني، والثاني: أحمد ابن الطلاية، والثالث: محمد بن فلان من الحربية"(١).

٤ـ قال الذهبي: كان إماماً فقيهاً متبحراً في الأصول والفروع، متفنناً، واعظاً، مناظراً، فقيهاً، مشهوراً بالصلاح والديانة والورع والصيانة، كثير التصانيف"(٢).

وقال أيضاً: "الفقيه الحنبلي، صحيح السماع، وله تصانيف فيها أشياء من بحوث المعتزلة، بدَّعوه فيها لكونه نصرها، وما هذا من خصائصه، بل قلَّ من أمعن في علم الكلام إلا أداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة(٣).

وفي كلام الذهبي ـ رحمه الله ـ الحق والإنصاف، فابن الزاغوني، وإن جانب الصواب في بعض المسائل، وشابه قوله فيها قول المعتزلة، فإنما ذلك عن اجتهاد، وليس لكونه على طريقة الاعتزال، ومن تأمل كتاب الإيضاح يجد معظم أبحاثه في النقض على المعتزلة وبيان ضعف مذهبهم فيما خالفوا فيه أهل السنة.

قد صنف ابن الجوزي كتابه "دفع شبه التشبيه" وزعم أنه جعله في الرد على من انحرف عن مذهب أحمد في الأصول يقول: "ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد، وصاحبه القاضي أبو يعلى وابن الزاغوني، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس"(٤).

الحق أن ابن الجوزي ـ رحمه الله ـ يناقش في كثير مما ذكره في هذا الكتاب، وغيره

---

(١) السابق: المواضع نفسها.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام / دار الكتاب العربي/ ط ١، ١٤١٥ - ١٩٩٥/ حوادث وفيات ٥٢١ - ٥٤٠ (ص١٥٤).

(٣) الذهبي: ميزان الاعتدال/ الحلبي/ ١٣٨٢ - ١٩٦٣ /(٣/ ١٤٤).

(٤) ابن الجوزي/ دفع شبه التشبيه/ ت زاهد الكوثري/ المكتبة التوفيقية/ ص ٢٦.

من كتبه، وخاصة ما نسبه إلى الإمام أحمد، وظنه اعتقاده، وقد نقم عليه ذلك كثيرٌ من العلماء ممن عاصره ومن جاء بعدهم؛ منهم ابن قدامة، وابن تيمية، وابن رجب، والذهبي، وغيرهم، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

٤ ـ وفاتــه:

توفي ابن الزاغوني يوم الأحد سادس عشر محرم سنة سبع وعشرين وخمسمائة، وله اثنتان وسبعون سنة، وصُلي عليه يوم الاثنين بجامع القصر، وجامع المنصور، ودفن بمقبرة أحمد بباب حرب، وكان له جمع عظيم يفوت الإحصاء، رحمه الله تعالى[١].

٥ ـ مؤلفاتــه:

لابن الزاغوني تصانيف كثيرة[٢] منها:

١ـ في الفقه: الإقناع في مجلد، والواضح، والخلاف الكبير، والمفردات في مجلدين وهي عامة مسائله، ومناسك الحج، ومسائل في القرآن وفتاوى، وله كتاب الدور والوصايا. وذكر في كتابنا هذا أن له كتاباً في أصول الفقه[٣].

٢ـ في الفرائض: التلخيص، وجزء في عويص المسائل الحسابية.

٣ـ في أصول الدين: الإيضاح في أصول الدين، وهو موضوع هذا البحث، وذكر في مواضع منه أنه مختصرٌ من كتاب له كبير في أصول الدين ذكر فيه أدلة المسائل

---

(١) انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة (١/ ١٨٤)، ابن العماد: شذرات الذهب (٧/ ٨١)، ابن الجوزي: المنتظم (١٧/ ٢٩٧)، وذكر ابن الجوزي وابن شافع وابن نقطة أنه توفي يوم الأحد سابع عشر محرم، قال ابن رجب: والأول أصح(ما ذكرته) فإن ابن شافع وابن الجوزي وافقا على أن وفاة المزرفي المذكور قبله كان يوم السبت مستهل محرم، ومتى كان السبت مستهل محرم، فالأحد سادس عشر، لا سابع عشر.

(٢) لمعرفة المزيد عن هذه التصانيف راجع: كحالة: معجم المؤلفين/ مكتبة المثنى/ بدون / (٧/ ١٤٤)، الزركلي: الأعلام/ دار العلم للملايين/ ط٧ ١٩٨٦م/ (٤/ ٣١٠)، ابن العماد: شذرات الذهب (٤/ ٨٠). ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة (١/ ١٨٢).

(٣) انظر ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين(ص ٥٨٣).

بأسانيدها، وفصَّل ما أجمله في كتابه الإيضاح. وله جزء في تصحيح حديث الأطيط، وسماع الموتى في قبورهم، وله سدرة في المستحيل[١].

٤ـ وذكر ابن تيمية أن له مصنفاً في حياة الأنبياء بعد الموت[٢].

٥ـ في التاريخ: له تاريخ على السنين من ولاية المسترشد إلى حين وفاته[٣].

٦ـ له ديوان خطب من إنشائه ومجالس في الوعظ.

٧ـ له كتاب في الوجوه والنظائر[٤] وذكر في الإيضاح أن له كتاباً في ناسخ القرآن ومنسوخه[٥].

---

(١) صنفه في الرد على علي بن الحسن الدرزيجاني، عندما جرت مسألة المستحيل هل يدخل تحت القدرة، فقال الدرزيجاني يدخل، فأنكره ابن الزاغوني عليه، وجرت بينهما ملاعنات، وبلغ الأمر إلى الديوان، وكان الدرزيجاني يظن أن المستحيل يتصور، وأن القدر يعجز عنه فرده ابن الزاغوني في هذا الجزء (انظر ابن الجوزي: المنتظم (١٧/ ٣٠٣).

(٢) ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**/ مكتبة ابن تيمية/ ط ٢/ ١٣٩٩ هـ/ (٤/ ٢٦٣).

(٣) قال فرانز روزنثال: (**علم التاريخ عند المسلمين**/ مكتبة المثنى ببغداد/ ترجمة د. صالح أحمد العلي/ (ص١١٨) "هو/ تكملة لكتاب غرس النعمة للهمداني الذي وصل إلى سنة اثنتى عشرة وخمسمائة فكمل عليه أبو الحسن ابن الزاغوني فأتى بما لا يشفي العليل، إذ لم يكن ذلك من صناعته فأوصله إلى سنة سبع وعشرين. أ هـ.

(٤) ذكره الزركشي في **البرهان في علوم القرآن**/ ت محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار المعرفة بيروت ط٢ ١٣٩١ - ١٩٧٢ /(١/ ١١)، حاجي خليفة في **كشف الظنون**/ دار الفكر/ ط ١٤٠٢ - ١٩٨٢ / (٢/ ٢٠٠١).

وذكره ابن الجوزي في كتابه، **الوجوه والنظائر** قائلاً فيه قال شيخنا انظر: ابن الجوزي: **منتخب قرة العيون النواضر في الوجوه والنظائر**/ ت محمد الصطفاوي، وفؤاد عبد المنعم/ منشأة المعارف بالإسكندرية/ (ص ١٧١، ٢٢١).

(٥) انظر ابن الزاغوني: **الإيضاح في أصول الدين** (ص٥٨٣).

ثانياً: عصر ابن الزاغوني

عاش ابن الزاغوني في منتصف القرن الخامس، وأوائل القرن السادس الهجري في خلافة بني العباس. وقد عاصر أربعة من الخلفاء، هم: القائم بأمر الله (ت٤٦٧هـ)، والمقتدي بأمر الله (ت٤٨٧هـ)، والمستظهر بالله (ت٥١٢هـ)، والمسترشد (ت٥٢٩هـ)، وعاصر جمعاً من السلاطين السلاجقة، منهم: ألب أرسلان (ت ٤٦٤هـ)، وملكشاه (ت٤٨٥هـ)، وبركيارق بن ملكشاه (ت٤٩٨هـ)، ومحمود بن ملكشاه (ت٥٢٥هـ).

وكانت البلاد الإسلامية في هذه الفترة ممزقة إلى دويلات متناحرة، ولم يبق للخلافة العباسية إلا الاسم، وعجز الخلفاء عن حماية أنفسهم وذويهم فضلاً عن حماية مملكتهم. واستقل حكام الأقاليم بأقاليمهم، ووقع بينهم التنازع والتناحر على الحكم، فاستولى الفاطميون على مصر، وعملوا على نشر دعوتهم وتوسيع نفوذهم كلما سنحت لهم الفرصة، وظهرت دولة الملثمين في المغرب، والأتراك السلاجقة في الشرق، وقد سيطروا على مقاليد الأمور في بغداد.

وقد أدى تنازع الأمراء والسلاطين إلى الفوضى السياسية، وانتشار الفتن، والسلب والنهب، وعدم استقرار الأمور، وأغرت حالة البلاد الإسلامية ملوك الفرنج، فعملوا على غزو البلاد الإسلامية والسيطرة عليها.

ففي سنة ٤٦٣هـ أقبل ملك الروم أرمانوس في جحافل من الروم، والكرخ، والفرنج، وعددٍ وعُدَّةٍ عظيمة، ومن عزمه أن يبيد الإسلام وأهله، وقد أقطع بطارقته البلاد حتى بغداد، واستولى على الشام، فالتقاه السلطان ألب أرسلان في جيشه وقضى عليه وأسره[١].

إلا أن الروم لم ييأسوا، وعاودوا غزو البلاد الإسلامية، حتى ملكوا مدينة أنطاكية بعد حصار شديد سنة ٤٩١ هـ، وفي العام نفسه أخذوا بيت المقدس، وقتلوا فيه أزيد من ستين ألفاً من المسلمين، ونهبوا كثيراً من الأموال، فذهب الناس على وجوههم هاربين من الشام إلى العراق مستغيثين بالخليفة والسلطان[٢].

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية (١٢/ ١٠٠، ١٠١).

(٢) انظر: السابق (١٢/ ١٦٨)

وفي سنة ٤٩٧ هـ قصد الفرنجة الشام، فقاتلهم المسلمون وقتلوا منهم خلقاً كثيراً، وفي سنة ٥٠٣هـ أخذت الفرنجة مدينة طرابلس، وقتلوا فيها كثيراً من الرجال، وسبوا الحريم والأطفال، وغنموا الأمتعة والأموال. فلما سمع أهل بغداد بذلك تجهز جماعة من البغاددة من الفقهاء وغيرهم ـ منهم ابن الزاغوني ـ للخروج للشام لأجل الجهاد وقتال الفرنج، وذلك حين بلغهم أنهم فتحوا مدائن عديدة من ذلك مدينة صيدا وغيرها من المدائن، ثم رجع كثيرٌ منهم حين بلغهم كثرة الفرنج(١).

وقد اضمحل في هذه الفترة نفوذ الباطنية بسبب انقضاء ملك بني بويه الذين كانوا يقوونهم وينصرونهم، إلا أنهم كانوا يظهرون من وقت لآخر، ويثيرون الذعر والفتن بين الناس مثلما حدث في سنة ٤٩٤ هـ عندما عَظُم خطبهم بأصفهان وما حولها(٢).

وزاد نفوذ الروافض بسبب دعم الدولة الفاطمية وتأييدها لهم، وحدثت بسببهم فتن كثيرة في العراق وغيرها بينهم وبين أهل السنة، وقتل بسببهم خلق كثير. وقد نتج عن هذه الفتن والحروب والضعف السياسي الفوضى الاجتماعية، فاضطربت الأمور، وزاد البلاء والغلاء.

ورغم سوء الأحوال السياسية والاجتماعية في تلك الفترة، إلا أن الحالة العلمية كانت على النقيض من ذلك تماماً، فقد حفل هذا العصر بالعديد من العلماء، وعنى فيه الخلفاء والسلاطين بتشييد المدارس، وتشجيع العلماء وتوقيرهم، مما كان سبباً في نشر العلم بالتعليم والتأليف في مختلف الميادين.

وكانت بغداد ـ موطن ابن الزاغوني ـ معقلاً للعلم والعلماء، أُنشئ فيها كثيرٌ من المدارس، لعل أشهرها المدرسة النظامية التي أنشأها الوزير نظام الملك، ووفد إليها الشيوخ من مختلف الأقطار.

وكثرت في هذه الفترة التيارات الفكرية ببغداد، وكان الغالب عليها المذهب الحنبلي والفكر السني، وكان للحنابلة محافظة على الفكر والعقيدة، والتمسك بما كان عليه

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية (١٢/ ١٨٥).

(٢) انظر: السابق (١٢/ ١٧١).

السلف والإمام أحمد، وربما نبذوا من رأوا منه ميلاً إلى الاعتزال، كما حدث مع أبي الوفاء بن عقيل، عندما عُرف عنه التردد على علي بن الوليد المتكلم المعتزلي، فاتهموه بالاعتزال، وجرت بينه وبينهم فتنة طويلة، ثم اصطلحوا بعد ثلاث سنوات من هجره، بعد أن جاء إلى الدِّيوان، وقد كتب على نفسه كتاباً يتضمن توبته من الاعتزال، وعن رأيه في الحلاج، ثم ذهب إلى الشريف أبي جعفر، فسلَّم عليه وصالحه واعتذر له(١).

وكان الغالب على شيوخ النظامية الشافعية المذهب الأشعري، ولم يكن الحال على وفاق بين الحنابلة والأشاعرة؛ لطعن الحنابلة على الأشاعرة، ونسبتهم إلى التحريف، وإبطال النصوص بالتأويل، وطعن الأشاعرة على الحنابلة ونسبتهم إلى التشبيه والتجسيم.

يتضح ذلك من عبارة الشريف أبي جعفر شيخ الحنابلة للوزير نظام الملك عندما أراد أن يصلح بينه وبين الأشاعرة إثر فتنة عظيمة، قال: "أيها الوزير، أنَّى تصلح بيننا؟ وكيف يقع بيننا صلح، ونحن نوجب ما نعتقده، وهم يحرمون ويُكَفِّرُون... ونحن على مذهب أهل السنة والجماعة والسلف كما وافق عليه العراقيون والخراسانيون، وقرئ على الناس في الدواوين كلها"(٢).

وقد حدث بسبب الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة فتنٌ كثيرة، مثل ما حدث سنة ٤٦٩ هـ عندما قدم ابن القشيري بغداد، فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم، وساعده أبو سعد الصوفي، ومال إليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وكتب إلى نظام الملك يشكو الحنابلة، وذهب جماعة إلى الشريف أبي جعفر شيخ الحنابلة، وهو في مسجده فدافع آخرون، واقتتل الناس بسبب ذلك، وثارت فتنة عظيمة(٣).

وكان الأتراك السلاجقة يحبون أهل السنة، ويرفعون قدرهم، وقد أذنوا لهم في

---

(١) انظر: ابن كثير البداية والنهاية (١٢/ ١٠٦، ١١٤)، ابن الجوزي: المنتظم(١٦/ ١٣٣).

(٢) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية (١٢/ ١٢٤).

(٣) انظر. السابق (١٢/ ١٢٣)، ابن الجوزي: المنتظم(١٦/ ١٨١).

الإنكار على المفسدين والنهي عن المنكرات. ففي سنة ٤٦٤ هـ قام الشيخ أبو إسحاق الشيرازي مع الحنابلة في الإنكار على المفسدين الذين يبيعون الخمور، وفي إبطال المواجرات ـ وهن البغايا ـ وكتبوا إلى السلطان في ذلك فجاءت كتبه بالإنكار[١].

وفي سنة ٤٦٧ هـ أخرج الخليفة المقتدي بأمر الله المفسدات من الخواطئ من بغداد وخرَّب الخمارات ودور الزواني والمغاني، وأسكنهن الجانب الغربي مع الذل والصغار، وخرَّب أبرجة الحمام ومنع اللعب بها...[٢] وتكرر ذلك من الخليفة مرات، فجزاه الله عنه خير الجزاء.

وقد شجع نشاط الحركة العلمية في بغداد على جذب طلاب العلم والشيوخ للتعلم والتدريس في مدارسها، فتوفر لهذا العصر من المصنفات في شتى العلوم، والأعلام ما لم يتوفر في غيره من العصور.

وممن كان من الشيوخ في ذلك العصر: ابن عبد البر المالكي، وأبو القاسم القشيري، والواحدي المفسر، وأبو نصر السجزي الوابلي، والبغوي المفسر صاحب شرح السنة، والدراوردي راوي البخاري، وعبد الرحمن بن منده، وابن عقيل، وأبو إسحاق الشيرازي، والمتولي الشافعي، وابن الصباغ، وعبد الوهاب بن ماكولا، وأبو عبدالله الدامغاني، وأبو بكر الشاشي، والغزالي، وغيرهم خلق كثير.

وفي وسط تلك النهضة العلمية، وبين هؤلاء الأعلام نشطت حركة التأليف وكثرة المصنفات في شتى فروع المعرفة، وكثرت المدارس والمكتبات، فكان لتلك النهضة العلمية التي نشأ فيها ابن الزاغوني أكبر الأثر في تكوينه، وسعة فكره، بكثرة سماعه، وتلقيه من أفواه الشيوخ الذين عاصرهم، واطلاعه على مصنفات من لم يلقه أو يعاصره منهم.

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية (١٢/ ١١٣).

(٢) المرجع السابق (١٢/ ١١٩).

الفصل الأول
في الأسماء والصفات

المبحث الأول
الطريق الذي تثبت به أسماء الله تعالى وصفاته

أولاً: النقل:

من الثابت عند جمهور العقلاء، وأرباب النظر الصحيح، أن كتاب الله وسنة نبيه ﷺ هما المصدر الأساس للعقيدة الإسلامية، فالقرآن كله بيان لصفات الله تعالى وأفعاله، فهو إما إخبار عن ذات الله، أو عما صنعه بأوليائه من المرسلين والمؤمنين، أو عما فعله بأعدائهم.

وقد حرَّم الله ـ تعالى ـ القول عليه بغير علم، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وبيّن جزاء المفترين عليه بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ﴾ [يونس: ٦٩].

ولأن الله ـ تعالى ـ غيب عنا لم نره، وليس له مثلٌ فيقاس عليه، فإنَّ الطريق القويم لإثبات أسمائه ـ تعالى ـ وصفاته هو التلقي والتسليم من طريق المنقول، وإلى هذا أشار ابن الزاغوني بقوله: "فإنا لم نبدأ بإثبات شيء منها اجتهاداً، وابتداءً من قبل آرائنا ونفوسنا، ولكن حفظناها نقلاً من الكتاب والسنة، فنحن نتسلمها منه تسلماً، ونتلقاها منه قبولاً، ونجريها على ما عينه الباري لنفسه من إثباتها"(١).

وهو موافق في ذلك لمذهب الإمام أحمد وغيره من السلف في وصف الله ـ تعالى ـ بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز الكتاب والسنة. وهو ما يبينه الإمام ابن عبد البر المالكي بقوله: "إن الله ـ عز وجل ـ لا يوصف عند الجماعة أهل السنة إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ أو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثله شيء فيدرك بقياس، أو بإنعام نظر، وقد نُهينا عن التفكر في الله، وأمرنا بالتفكر في خلقه الدال عليه"(٢).

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٢٧٥).

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله/ دار الفتح بالأزهر /(٢/ ٩٢).

ثانيــاً: العقــل:

يرى ابن الزاغوني بحق أن الطريق الثاني الذي ثَبَتَتْ به الأسماء والصفات هو طريق المعقول، وهو القواعد الصادقة، والمراتب اللازمة، وقسمها إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما ثبت بعلة توجبه وتلزمه مثل وجود الإله، واستحقاقه الألوهية فلما ثبت أنه فاعل للعالم دل على كونه ثابتاً بحقيقة الإثبات، موجوداً بحقيقة الوجود.

الثاني: ما ثبت بمدلول شرطيته كالحياة، فهي شرط في كون الفاعل فاعلاً.

الثالث: ما ثبت بمدلول فعله كعالم، وقـادر، فلما ثبت أنه فاعل للعالم على سبيل الصحة والإحكام دل على العلم والقدرة.

الرابع: ما ثبت بطريق دفع النقائص، وإثبات الكمال، كـسميع، وبصير، ومتكلم، فإنه لما ثبت أن عدم ذلك يوجب فوات إدراكات تؤدي إلى إثبات العـجز في حقه، اقتضى ذلك امتناعنا من إثبات ما يوجب النقص؛ لأن الألوهية تستدعي التمام والكمال(١).

والأقسام الثـلاثة الأولى تعرف عند المتكلمين بالدلالة الالتزامـية، وهي دلالة اللفظ على خارج مـعناه باللزوم العقلي(٢)، فإنه يلزم من كونه ـ تعالـى ـ فاعلاً للعالم على مقتضى الصحة والإحكام أن يكون موجـوداً، حياً، عالماً، قادراً. والقسم الرابع يعرف بقياس الأولى، وهو مأخوذ من قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] وهو أن كل كمال للموجـود لا نقص فيه بوجه من الوجوه، غير مـستلزم للعدم، فالواجب القديم أولى به، وأن كل نقص أو عيب في نفســه، وهو ما تضمن سلب هذا الكمال، فإنما يجب نفيه عن الرب ـ تبارك وتعالى ـ بطريق الأولى(٣).

ويرى ابن الزاغـوني أنه إذا ورد النـقل وجب التـسليم به، ولا يجـوز أن تعـارَض النصوص بقيـاسٍ معقولٍ يبطلهـا، أو تُؤَوَّلُ لأجله، فما قابل الأخـبار، وعارض نص

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص ٢٧٦).

(٢) انظر: محمد أمان الجامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة/ دار الإيمان/ (ص١٧٩).

(٣) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل/ ت د. محمد رشاد سالم/ ط ١، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م/ (١/ ٢٩، ٣٠).

الكتاب والسنة فلا يُلتفت إليه، وكل اعتراض على الباري في قوله وإخباره عن نفسه لا يُلتفت إليه ولا يُعوَّل عليه؛ لأنه رد لنص الخبر المقطوع بثبوته لنوع قياس مستنبط قلبته الآراء ولا يجوز الالتفات إليه[1].

وذهبت المعتزلة، وكثيرٌ من متأخري الأشاعرة إلى أن الأصل والطريق الأول الذي ثبتت به أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته هو العقل. فأثبتوا ما أثبته، ونفوا ما رأوا أنه لا يدل عليه.

وقد بيَّن القاضي عبد الجبار في شرحه للأصول الخمسة أن طريق المعرفة بأسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته إنما هو العقل، فإن تدرج النظر في الموجودات يؤدي إلى إثبات ما أثبتوه من أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته[2]. ويوضح ذلك بقوله: "إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة[3] غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأنا ما لم نعلم القديم عدلاً حكيماً، لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا الاستدلال بالفرع على الأصل؟[4].

وإلى قريب من هذا المعنى ذهب الفخر الرازي حين قال بوجوب تأويل ما عارض العقل من نصوص الشرع، وإلا كان قدحاً في العقل الذي هو أصل السمع[5]. وقال الرازي أيضاً: "إن ما دل العقل على ثبوته من الصفات قضينا به، وما لم يدل العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التوقف فيه[6]. وقال البغدادي في "أصول الدين": وطريق المعرفة بالله تعالى في دار التكليف النظر والاستدلال عليه بدلائل العقول[7].

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين ص ٣٢٤ وهو مفهوم من جملة كلامه.

(٢) انظر: عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة/ ت. عبد الكريم عثمان/ مكتبة وهبة/ ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م/ (ص٦٥، ٦٦).

(٣) يقصد مسألة الاستواء.

(٤) عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة (ص٢٢٦).

(٥) الرازي: أساس التقديس/ الكليات الأزهرية/ ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م/ (ص ٢٢٠، ٢٢١).

(٦) الرازي: المطالب العالية/ ت أحمد حجازي السقا/ دار الكتاب العربي/ ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م/ (٣/ ٢٢١).

(٧) البغدادي: أصول الدين/ دار المدينة بيروت مصورة عن ط إستانبول/ ط ١، ١٣٤٦/ ١٩٢٨ (ص٢٠٣).

لكن ينبغي أن أشير إلى أن الأشاعرة أكثر إثباتاً من المعتزلة، وأنهم يشيرون إلى أن مصدر العلميات هو النقل، لكن صنعهم في باب الأسماء والصفات يدل على خلاف ذلك، فإنهم جعلوا العقل هو الأصل، ومصدر التلقي الأول، فأثبتوا سبع صفات، وقالوا: إن العقل قد دل عليها، ونفوا ما سواها أو تأولوه لكون العقل لم يدل عليه، أو أن معناها باطلٌ فيه، وأن القواطع العقلية قامت على وجوب تأويلها؛ فلذلك هم ينفون ما ثبت لله ـ تعالى ـ من الوجه، واليد والعين، والاستواء، والنزول، ويتأولونها، ويعللون ذلك بأن هذه الصفات المستند فيها ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول[1]. ولو كان السمع هو الأصل عندهم لأثبتوا ما أثبته، وإن لم يفهموا معناه، مع أن ما نفوه له معنى صحيح يقبله العقل، ولا يتناقض مع قاعدة الكمال.

ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا الذي ذهب إليه المتأخرون، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقاً، والقدح فيما يعارضه[2].

وهذا الذي ذهب إليه متأخرو الأشاعرة غير متفق مع أصولهم، ولا مطَّرد على مذهبهم، بخلاف المعتزلة، فإن قولهم في هذا الباب مطَّردٌ مع أصولهم؛ ذلك أن الأشاعرة قالوا: إن الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح أحكام لا تؤخذ إلا من الشرع، وإن الحسن والقبح شرعيان، وإن أحكام الوضوء والتيمم والاستنجاء لا تتلقى إلا من الشرع، ولا مدخل للعقل في كل ذلك، فكيف يكون له مدخل في أسماء وصفات من ليس كمثله شيء؟؟!! فينفي عنه ما أثبته، أو يثبت ما نفاه، مع أنه سبحانه غيب عنا لم تره عين فتصفه، ولم نر مثيله فنقيس عليه، فليس أعلم به ـ سبحانه وتعالى ـ منه.

وما ذهبوا إليه قولٌ باطلٌ أيضاً في قضايا العقول، فإن العقول لا تستقل بإدراك

---

(١) انظر: الآمدي: غاية المرام/ ت د. حسن عبد اللطيف/ القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م/ (ص١٣٥ - ١٣٦).

الجويني: الإرشاد/ مؤسسة الكتب الثقافية/ ط ١، ١٤٠٥ - ١٩٨٥م/ (ص ١٤٦).

(٢) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٣).

ذلك، فإن الله تعالى ـ قد جعل لكل شيء قدراً، والعقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية، لكن فيما هو داخلٌ تحت طوره، أما الطمع في إدراك ما وراء طوره فطمع في محال(1).

ولا ننكر أن العقل قد يدرك أن هذا العالم المحدَث لابد له من محدِث، وأنه حيٌّ عليمٌ قديرٌ، مُنَزَّهٌ عن كل نقص موصوف بكل كمال، فالعقل يدرك ذلك بإجمال، وهذا لا ينكره سلف الأمة وأئمتها، وإنما تفصيل ذلك، وما زاد عليه من الصفات لا يمكن أن يؤخذ إلا من الشرع الصحيح"(2).

ولم ينكر سلف الأمة دور العقل في فهم أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته، وإنما أنكروا دعوى استقلاله بذلك، أو حقه في المعارضة "فإن القرآن والسنة مملوءان من طريق تعريف الله ـ تعالى ـ لعباده بالأدلة العقلية الواضحة، والأمثال المضروبة، التي هي القياسات العقلية، فإن تعريف الشارع ودلالة الشرع، ليس بمجرد الأخبار، وقد ضَمَّنَ اللهُ سبحانه كتابه العزيز فيما أخبر عن نفسه، وأسمائه، وصفاته، من الأدلة والآيات والأقيسة التي هي الأمثال المضروبة ما يبين ثبوت المخبر عنه بالعقل الصريح "(3).

وأختم هذا المبحث بكلام قيِّم للإمام الدارمي في الرد على دعوى من قال بتحكيم العقل في نصوص الأسماء والصفات، وغيرها من أبواب العقائد، يقول: "إن المعقول ليس لشيء واحد موصوف عند جميع الناس فيقتصر عليه، ولو كان كذلك كان راحة للناس، ولقلنا به ولم نعد، ولم يكن الله تعالى قال: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه، والمجهول عندهم ما خالفهم، فحين رأينا المعقول اختلف منا، ومنكم، ومن جميع أهل الأهواء، رأينا أرشد

(1) للتفصيل انظر: ابن خلدون: **المقدمة**/ دار القلم بيروت/ ط ٥، ١٩٨٤م/ (ص٤٦٠)، الشاطبي: **الاعتصام**/ دار الكتب العلمية/ ط ٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م / (٢/ ٤٨٦).

(2) انظر: ابن تيمية: **بيان تلبيس الجهمية**/ ت عبد الرحمن قاسم/ مؤسسة قرطبة / (١/ ٢٤٨)، **مجموع الفتاوى**/ مكتبة ابن تيمية/ ط ٢، ١٣٩٩هـ / (٣/ ١١٥).

(3) انظر: ابن تيمية: **بيان تلبيس الجهمية** (١/ ٢٤٧)، **درء تعارض العقل والنقل** (١/ ٢٨).

الوجوه، وأهداها أن تُرَدَّ المعقولات كلها إلى أمر الرسـول ﷺ وإلى المعقول المستفيض بين أصحـابه؛ لأن الوحي كان ينزل بين ظهرانـيهم وكانوا مـؤتلفين في أصول الدين، ولم يتفـرقوا فيـه، ولم تظهر بينهم البدع والأهـواء، فالمعقول عـندنا ما وافق هديهم، والمجهـول ما خالفـهم، ولا سبيل إلى مـعرفة هديهم وطريقـتهم إلا عن طريق الآثار المنقولة عنهم»[1].

(١) الدارمي: الرد على الجهمية/ المكتب الإسلامي/ ط ٤، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢/ (ص٦٦، ٦٧).

المبحث الثاني
مواقف المتكلمين من الأسماء والصفات

اشتد الخلاف بين الفرق والطوائف الإسلامية في صفات الله ـ تعالى ـ وأسمائه، وسلكوا فيها مذاهب شتى، فأثبتها قومٌ، ونفاها آخرون، وأثبت قوم بعضها ونفوا بعضها، ونشأ عن الاختلاف آراء باطلة، وتصورات خاطئة.

أما صحابة النبي ﷺ فكانوا على عقيدة واحدة، تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالانقياد والتعظيم، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثباتِ ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم(١).

وأول من ابتدع مقالة التعطيل للصفات في الإسلام هو الجعد بن درهم، وكان ذلك في أواخر عصر التابعين، فقتله خالد بن عبد الله القسري أمير العراق والمشرق بواسط، في أوائل المائة الثانية، في يوم عيد الأضحى، وكان الجعد بن درهم ـ فيما قيل ـ من أهل حرَّان، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة(٢).

وأخذ هذا المذهب عن الجعدِ بن درهم الجهمُ بن صفوان، فأظهره وناظر عليه، وإليه أضيف قول الجهمية، وكان الجهم يزعم أن علم الله ـ تعالى ـ حادث، وامتنع من وصف الله ـ تعالى ـ بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، ونحو ذلك، وقال: "لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره، ووصفه بأنه قادر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيٍ، ومميت، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده، وقال بحدوث كلام الله ـ تعالى ـ كما قالت المعتزلة، ولم يسم الله ـ تعالى ـ متكلماً"(٣).

---

(١) انظر: ابن القيم: **إعلام الموقعين**/ دار الحديث /(٢/٢١٧)، السفاريني الحنبلي: **لوامع الأنوار البهية**/ المكتب الإسلامي/ ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م /(١/٦).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠).

(٣) انظر الشهرستاني: **الملل والنحل**/ دار الفكر/ ت. عبد العزيز الوكيل/(ص٨٦).. الإسفرائيني: **التبصير في الدين**/ مطبعة الأنوار/ ط ١، ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م/(ص١٣١). البغدادي: **الفرق بين الفرق**/ دار التراث/ ت محمد محيي الدين عبد الحميد/(ص ٢٢٢)، د النشار: **نشأة الفكر الفلسفي**/ دار المعارف/ ط ٨ /(١/٢٣٦).

ثم اتبعت المعتزلة جهماً في معظم آرائه في مسألة الصفات، فاتفقوا على أن الله ـ تعالى ـ قديم، والقِدم أخص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته لا بعلم وقدرة وحياة[1]. وعلة ذلك عندهم أنه: "لو كان سبحانه وتعالى عالماً بعلم، قادراً بقدرة، لوجب أن يكون العلم والقدرة قديمين، ولو كانا قديمين لوجب أن يكون وجودهما واجباً، ويستغنى عن موجد وفاعل، وهذا يوجب مساواتهما لله في الإلهية، وأن لا يكون الله ـ عز وجل ـ بأن يكون إلهاً أولى من علمه وقدرته القديمين[2].

كذلك فإنه لا يجوز عندهم أن يكون عالماً قادراً لمعانٍ قديمة؛ لأن هذه الصفات واجبة لله ـ تعالى ـ والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن علة، وإلا كانت جائزة، ولو كانت جائزة لكانت محدثة، وهذا يوجب أن يكون علمه وقدرته مثلاً لعلمنا وقدرتنا[3].

وقالت المعتزلة بتأويل ما ثبت له سبحانه من الصفات الخبرية من العلو، والاستواء، والنزول، والوجه، واليد، والساق، ونفوا أنه يُرى في الآخرة، وشبهتهم في ذلك أنهم لو أثبتوا له هذه الصفات لكان جسماً، ولو كان جسماً فالحاجة تجوز عليه، ومن هذا حاله لا يعلم أن قوله حق، ولا يحتج بكلامه، ويقولون إنه قد ثبت بالقرآن والإجماع أنه ليس كمثله شيء، فيجب أن نتأول هذه الصفات لذلك[4].

وقد اختلفت المعتزلة في كيفية استحقاقه ـ تعالى ـ لما أثبتوه من الصفات. فقال أبو علي: إنه تعالى يستحقها لذاته، فهو قادرٌ، عالمٌ، حي، موجودٌ لذاته، وقال أبو الهذيل:

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين/ ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت د. محمد عمارة، دار الشروق/ ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م /(١/ ٢١٠، ٢١١)، ، القاسم الرسي: العدل والتوحيد ونفي التشبيه/ ضمن رسائل العدل والتوحيد / (١/ ١٣٣ وما بعدها).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين(١/ ٢١٣)، شرح الأصول الخمسة(ص ١٩٧).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة(ص ١٩٩، ٢٠١).

(٤) انظر: عبد الجبار الهمداني: المختصر في أصول الدين(١/ ٢١٦)، شرح الأصول الخمسة(ص٢٢٦).

إنه تعالى عالم بعلم هو ذاته، وأراد ما أراده أبو علي، وعند أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته(١). بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجودة، فأثبت أحوالاً هي صفات ثبوتية لموجود غير متصفة بالوجود، ولا بالعدم(٢).

وفسر النظّام حمل الصفات على الذات بأنه من ناحية إثبات للذات، ومن ناحية أخرى نفي أضداد تلك الصفات عن الذات. فقال: معنى قولي عالم إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته، ونفي العجز عنه... وكذلك قوله في سائر صفات الذات، وليس اختلاف الصفات المحمولة على الذات دليلاً على اختلاف في الذات وتعدد فيها، وإنما الاختلاف من اختلاف أضدادها المنفية عن الله تعالى، لا من اختلاف الذات نفسها(٣).

ومما سبق يتبين أن المعتزلة بنوا موقفهم من الصفات على أمور هي:

١ـ أن الله ـ تعالى ـ قديم، وإثبات صفات زائدة على الذات يقتضي تعدد القدماء، وإبطال الوحدانية.

٢ـ لو كانت صفاته غير ذاته لكانت مثلاً له، وتستحق ما يستحقه.

٣ـ لو وجب إثبات المعاني القديمة له، لوجب أن تكون علة، والصفة متى وجبت استغنت بوجوبها عن علة.

٤ـ لو كان الله ـ تعالى ـ عالماً بعلم قادراً بقدرة، لكان علمه وقدرته مثل علمنا وقدرتنا.

٥ـ أن التنزيه المطلق في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يوجب تأويل ما لم يدل عليه العقل من الصفات؛ لأن إثباتها يقتضي أن يكون جسماً.

(١) عبد الجبار الهمداني: شرح الأصول الخمسة(ص١٨٢، ١٨٣). وانظر الخياط: الانتصار/ ت محمد حجازي/ مكتبة الثقافة الإسلامية/ (ص ١٢٨).

(٢) انظر: الآمدي: غاية المرام: ص ٢٨، الشهرستاني: الملل والنحل(ص ٨٢)، د. أبو الوفا التفتازاني: في علم الكلام وبعض مشكلاته/ دار الثقافة/ ١٩٧٩ م/(ص١٢٠).

(٣) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين/ ت محمد محيي الدين/ النهضة المصرية/ ط ٢/ ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م / (١/ ٢٤٧)،(٢/ ١٧٩). ، د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي(١/ ٤٨٧).

ومنذ بدأ الاختلاف في الأسماء والصفات، لم يكن هناك إلا مذهبان: مذهب الإثبات، وهو مذهب السلف قاطبة، يقابله مذهب النفاة من الجهمية والمعتزلة، حتى جاء أبو الحسن الأشعري، وقد تتلمذ على يد الجبائي، ونبغ في الاعتزال، ثم تبين له فساد مذهبهم، فرجع عنه، ورد عليه، وإليه تنسب الأشعرية.

وقد كان هذا المذهب ينسب إلى أبي الحسن الأشعري، بعد رجوعه عن الاعتزال، لكنه رجع عنه، وصرح في آخر حياته بأنه على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل كما ذكر ذلك في آخر مصنفاته، وهو الإبانة(١).

والأشاعرة يثبتون سبع صفات هي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر(٢)، والماتريدية تضم إليها صفة ثامنة وهي التكوين. والراجح عند الأشاعرة عدم زيادتها وكونها من متعلقات القدرة(٣).

واختلفوا في صفات كالبقاء والقدم على قولين: فمنهم من أثبتها من صفات المعاني زائدة على معنى الوجود بمثابة العلم في حق العالم فيقول: باق ببقاء، وقديم بقدم، وينسب إلى ابن القلانس وابن كلاب. ومنهم من قال إنها ليست زائدة على نفس الوجود واستمراره، وهو مذهب الأشعري والجويني والباقلاني والآمدي(٤).

ومن الأشاعرة من ينفي أن يكون له ـ تعالى ـ صفة زائدة على ذاته غير الصفات السبع مقتصراً في نفيها على أنه لا دليل عليها(٥) ومنهم من يقول: إن إثبات غيرها جائز عقلاً، وإن لم نقض بثبوته لعدم العلم بوقوعه عقلاً وانتفاء الإطلاق به شرعاً(٦).

---

(١) عن الأشعري وأطوار حياته انظر: د. فوقية حسين: مقدمة كتاب **الإبانة عن أصول الديانة** للأشعري/ دار الأنصار/ ط١ ١٣٨٧هـ - ١٩٧٧م /(١/ ٢٨ - ٣٥).

(٢) انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية/ مكتبة الكليات الأزهرية/ ط ١/ ١٤٠٧ - ١٩٨٧م/ (ص٤٢)، البغدادي: أصول الدين (ص ٩٠)، الآمدي: غاية المرام(ص ٣٨).

(٣) البيجوري: حاشية البيجوري على متن السنوسية/ المطبعة الوهبية/ ١٣٩٤هـ/ (ص٢٥).
وانظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص ٤١، ٤٧).

(٤) انظر: البغدادي: أصول الدين(ص٩٠)، الجويني: الإرشاد(ص١٣٣)، الآمدي: غاية المرام(ص ١٣٦). الرازي: المطالب العالية ٣/ ٢١١.

(٥) انظر: الجرجاني: شرح المواقف/ مطبعة السعادة/ ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧م/ (ص١٠٤).

(٦) الآمدي: غاية المرام (ص١٣٦). الرازي: المطالب العالية ٣/ ٢١١.

وهم يوافقون المعتزلة على تأويل الصفات الخبرية كالوجه، واليد، والعين، وغيرها خلافاً لأئمتهم[1]. ويقولون: إن الأخبار التي وردت فيها هذه الصفات أحاديث آحاد لا تفضي إلى العلم[2]. والآيات التي وردت فيها غير قطعية الدلالة، وحملها على ظاهرها يقتضي التجسيم، فوجب حملها على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع[3].

أما صفات الأفعال كالنزول والاستواء والمجيء والإتيان والكلام والرضا والغضب والفرح، فهم يثبتون ما يثبتون من ذلك إما قديماً بعينه لازماً لذات الله تعالى، أو مخلوقاً منفصلاً عنه[4]. وإذا قالوا: هذه الأمور من صفات الأفعال فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة، وهي مضافة إليه، لا أنها قائمة به[5]. فالمراد من صفات الأفعال عندهم تعلقات القدرة التنجيزية، وتلك التعلقات حادثة، وعلى هذا فصفات الأفعال حادثة[6].

وبنوا ذلك على أن ما اتصف به الباري ـ تعالى ـ وجب أن يكون قديماً لازماً لذاته، إذ لو كان حادثاً لكان تعالى محلاً للحوادث، فيقولون إنه لا يتصف ـ تعالى ـ بصفات الأفعال كالنزول والمجيء والإتيان، لأن هذه الأمور حادثة، فلو اتصف بها الباري ـ تعالى ـ لكان محلاً للحوادث وهو ممتنع عندهم[7].

---

(١) انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة(ص ٢١، ٢٢)، الجويني: الإرشاد(ص١٤٦).

(٢) الجويني: الإرشاد(ص١٥٠).

(٣) انظر: البغدادي: أصول الدين(ص١٠٩)، الآمدي: غاية المرام(ص١٣٩، ١٤٠)، الجويني: الإرشاد (ص٩٠).

(٤) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل(٢/ ١٤٧).

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى(٥/ ٤١٢).

(٦) البيجوري: حاشية على متن السنوسية (ص٢٥).

(٧) انظر: الرازي: **نهاية العقول في دراية الأصول**: ماجستير بدار العلوم/ (ص٢٢٢)، الآمدي: **أبكار الأفكار**/ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم(١٦٠٣علم كلام)/ (ل ٧٣ ب، ٧٤ أ)، الجرجاني: **شرح المواقف**/ مطبعة السعادة/ ط ١٣٢٧ - / (٨/ ٣١).

ومما سبق يتبين أن موقف الأشاعرة في الأسماء والصفات يتمثل في:

١ـ أنهم أثبتوا سبع صفات، هي: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والكلام، واختلفوا فيما عداها.

٢ـ ينفون الصفات الخبرية كالوجه واليد والساق وغيرها خلافاً لأئمتهم.

٣ـ ينفون قيام الصفات الفعلية الاختيارية بالله تعالى، فما يتصف به الباري عندهم إما قديماً لازماً لذاته أو مخلوقاً منفصلاً عنه.

المبحث الثالث
مذهب السلف في الأسماء والصفات

يثبت السلف لله ـ تعالى ـ ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من أسمائه الحسنى وصفاته العليا، ويرفضون نفي الصفات أو تأويلها، ويؤكدون أن الله ـ تعالى ـ أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، ليبين للناس ما أُنزل إليهم من ربهم، ويهديهم إلى صراط العزيز الحكيم، ولم يُقبض النبي ﷺ إلا وقد أكمل الله ـ تعالى ـ به لأمته أمر دينهم، ولم يترك صغيرة ولا كبيرة في هذا الدين إلا بينها، بأفصح عبارة وأوضحها.

فمن المحال مع تعليمهم كل شيء لهم فيه منفعة في الدين أن يترك باب الإيمان بالله والعلم به ملتبساً متشابهاً، ولم يميز بين ما يجب له تعالى، وما يجوز عليه، وما يمتنع، أو يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم ويعتقدونه بقلوبهم في صفة معبودهم جل وعلا.

والنبي ﷺ أعلم الخلق بالحق وأقدر الناس على بيان الحق، وأنصح الخلق للخلق، فهذا يوجب أن يكون بيانه أكمل بيان، فإن المتكلم إذا كان عالماً بالحق، قاصداً لهدي الخلق، قادراً على ذلك، وجب وجود مقدوره.

فمن المحال بعد ذلك أن تكون القرون الفاضلة الأولى غير عالمين وغير قائلين بالحق في هذا الباب، لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق، وقول خلاف الصدق وكلاهما ممتنع[1].

ولو كان الحق تأويل نصوص الصفات، وحملها على خلاف ظاهرها لما يقتضيه هذا الظاهر من التجسيم ـ على حد قولهم ـ لبين ذلك النبي ﷺ وهو أحرص الناس على هداية الخلق، وبيان الحق ـ مخافة الوقوع في التشبيه والتجسيم ـ، فلما لم يقل النبي ﷺ ولا أحد من صحابته، ولا التابعين شيئاً مما يقوله النفاة، دل ذلك على بطلان قولهم.

(١) انظر: ابن تيمية: الفتوى الحموية/ ت محمد عبد الرازق حمزة/ مطبعة المدني/ (ص١٢)، درء تعارض العقل والنقل(١/ ٢٢، ٢٣)

"إذ أصول الدين هي من أعظم ما يجب على الرسول ﷺ بيانه وتبليغه، ليس حكم هذه كحكم آحاد الحوادث التي لم تحدث في زمانه، إذ الاعتقاد في أصول الدين للأمور الخبرية الثابتة التي لا تتجدد أحكامها، والعلم بها ووجوب ذلك مما يشترك فيه الأولون والآخرون، والأولون بها أحق لقربهم من ينبوع الهدى، ومشكاة النور الإلهي، فإن أحق الناس بالهدى الذين باشرهم الرسول ﷺ بالخطاب من خواص أصحابه وعامتهم، فهذه العقائد الأصولية من أعظم الهدى فهم بها أحق"(١).

ولأن تأويل هذه الصفات لا يخلو إما أن يكون علمه النبي ﷺ وخلفاؤه الراشدون، وعلماء الصحابة، أو لم يعلموه، فإن لم يعلموه فكيف يجوز أن يعلمه غيرهم، وإن كانوا قد علموه ووسعهم السكوت عنه وسعنا ما وسعهم(٢). ويمكن توضيح مذهب السلف في هذا الباب في النقاط التالية:

أولاً : أن يوصف الله ـ تعالى ـ بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ نفياً وإثباتاً.

قال ابن قدامة: "مذهب السلف الإيمان بصفات الله ـ تعالى ـ وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها، ولا نقص منها، ولا تجاوز لها، ولا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين، ولا سمات المحدثين"(٣).

لذلك أنكروا على من نفى شيئاً من هذه الصفات أو شبهها بصفات المخلوقين وهو ما يبينه نُعيم بن حماد بقوله: "من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، فليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهاً"(٤).

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى/ دار الكتب العلمية بيروت/ ط ١ ١٤٠٨ هـ - ١٩٩١م / (٦/ ٣٥٢).

(٢) ابن قدامة: ذم التأويل/ ت بدر بن عبد الله/ الدار السلفية بالكويت/ ط ١ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م/ (ص٤١).

(٣) السابق (ص١١)، انظر: أبو عثمان الصابوني: الرسالة في اعتقاد أهل السنة/ ت بدر بن عبد الله/ مكتبة الغرباء/ ط٢، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤(ص٢٦).

(٤) اللالكائي: شرح أصول الاعتقاد/ ت د. أحمد سعد/ دار طيبة بالسعودية/ ط ١ /(٣/ ٥٣٢).

فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء والصفات مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وفي قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل(١).

وليس في إثبات ما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله تشبيه، وإنما المشبهة كما قال الإمام أحمد من تقول: "بصرٌ كبصري ويدٌ كيَدي، وقدمٌ كقدمي"(٢) وهو ما يبينه ابن خزيمة فيما يحكيه عن مذهبه ومذهب أهل السنة بقوله: "إنا نثبت ما أثبته لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عزّ ربنا أن نشبهه بالمخلوقين، وجلّ عن مقالة المعطلين(٣).

وقال القاضي أبو يعلى الفراء مبيناً مذهبه، ومذهب أصحابه ومشايخه: "اعلم أنه لا يجوز رد هذه الأخبار على ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة، ولا التشاغل بتأويلها، على ما ذهب إليه الأشعرية، والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات لله ـ تعالى ـ لا تشبه سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن شيخنا وإمامنا أحمد بن حنبل وغيره من أئمة الحديث، أنهم قالوا في هذا الأخبار أَمِرُّوها كما جاءت، فحملوها على ظاهرها في أنها صفات لله ـ تعالى ـ لا تشبه سائر الموصوفين(٤).

ثانياً: وجوب حمل نصوص الأسماء والصفات على حقيقتها.

ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن الأسماء التي تطلق على الله، وعلى العباد

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية/ دار الوعي الإسلامي/ (ص٦).

(٢) انظر: أبو يعلى الفراء: إبطال التأويلات لأخبار الصفات/ ت عبد الله حمد النجدي/ دار الإمام الذهبي ط١ ١٤١٠/ (١/ ٤٣)، ابن البناء الحنبلي/ المختار في أصول السنة/ ت عبد الرزاق عبدالمحسن/ مكتبة العلوم والحكم ط١ ١٤١٣/ (ص٧٧).

(٣) ابن خزيمة: التوحيد/ ت محمد خليل هراس/ دار الدعوة السلفية/ (ص١١).

(٤) أبو يعلى: إبطال التأويلات لأخبار الصفات/ (ص٤٣).

كالحي، والسميع، والبصير، والعليم، والقدير، حقيقة في الرب - تبارك وتعالى - وحقيقة في العبد، واختلاف الحقيقتين لا يخرجهما عن كون كل واحدة حقيقة؛ فحياة الرب، وقدرته، وسمعه، وبصره، يليق بجلاله وكماله وصفاته، وصفات العبد تليق بعجزه ونقصه(١).

وقد أنكر السلف على من حمل هذه الصفات على المجاز، وقالوا: أمِرُّوهَا كما جاءت بلا كيف، مع اعتقادهم أن المعنى الحقيقي الظاهر هو المراد، كما هو مستفيض في كتبهم(٢). ويمكن توضيح ذلك من وجوه منها:

الأول: إن ألفاظ الأسماء والصفات تطلق على الخالق والمخلوق، فإذا كانت حقائقها ما يفهم من صفات المخلوقين، وذلك منتف في حق الله - تعالى - لزم أن تكون مجازاً في حقه لا حقيقة، فلا يوصف بشيء من صفات الكمال، وتكون صفاته وأسماؤه الحسنى كلها مجازات، فتكون حقيقة للمخلوق، مجازا للخالق، ولا فرق بين صفة وصفة، وفعل وفعل، فإما أن يكون الجميع مجازاً أو الجميع حقيقة، وأما التفريق بين بعض الصفات وجعلها حقيقة، وبعضها الآخر وجعله مجازاً فتحكم باطل(٣).

الثاني: إن هذه الألفاظ التي تستعمل في حق الخالق والمخلوق لها ثلاثة اعتبارات:

أحدها: أن تكون مقيدة بالخالق كسمع الله وبصره ووجهه.

ثانيها: أن تكون مقيدة بالمخلوق كيد الله ووجهه واستوائه.

ثالثها: أن تجرد عن كلا الإضافتين، وتوجد مطلقة.

فإن كان جهة كونها حقيقة تقييدها بالخالق، لزم أن تكون مجازاً في المخلوق، وإن

(١) د. عمر الأشقر: الأسماء والصفات/ دار النفائس/ ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م/ (ص ٩٠، ٩١).

(٢) انظر ابن تيمية: الإيمان/ دار الحديث/ (ص ٦٣ - ٨٤)، مجموع الفتاوى /(٢٠/)، ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة/ مكتبة المتنبي /(٢/ ٣٠٠ وما بعدها)، الشنقيطي: منع جواز المجاز/ مكتبة ابن تيمية/ بدون.

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة(٢/ ٣١)

كان جهة كونهـا حقيقة تقييدها بالمخلوق، لزم أن تكون مـجازاً في الخالق، وإن جُعل كونها حقيقة القدر المشـترك، لزم أن تكون حقيقة في الخالق والمخلوق، وهو الصواب، أما التفريق بين بعض الألفاظ وبعض فهذا تناقض(١).

الوجه الثـالث: إن خصائص الإضافات لا تخـرج اللفظ عن حقيقـته، ولا توجب جعله مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة، مثاله لفظ الرأس؛ فإنه يستعمل مضافاً إلى الإنسان والطائر والسمك، والماء والطريق، فإذا قيد بمضاف إليه تعين ولم يتناول غيره، فلم تضع العرب الـرأس لرأس الإنسان مثـلاً ثم وضعوه لرأس الطائر والماء، فـهذا لا يمكن لأحد أن يدعـيه، ولا يستعـمل لفظ الرأس استعمـالاً مجرداً عن قيـود، فاللفظ المجرد لا يستعـمل ولا يكون حقيقة ولا مجـازاً، وعلى هذا تحمل لفظة يد وعين وقدم ووجه وغيرها(٢).

الوجه الرابع: إن الـصفات تخـتلف باختـلاف موصوفـاتها، فللخـالق جلّ وعلا صفات حقيقـية تليق به، وللمخلوق صفات حقيقية تناسبـه وتلائمه، وكل ذلك حقيقة في محله، ومعاني صفات الله جلّ وعلا معروفة، وكيفياتها لا يعلمها إلا الله كما قال الإمام مالك(٣). وقد نقل الإمام ابن عـبد البر المالكي إجمـاع أهل السنة على وجوب حمل الصـفات على الحقـيقة دون المجـاز بقوله: "أهل السنة مـجمعـون على الإقرار بالصـفات الواردة كلهـا في القرآن والسنة، والإيمان بهـا، وحملـها على الحـقيـقة لا المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيها صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة فكلهم ينكرها، ولا يحمل شـيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها فهو مـشبه وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فـيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وهم أئمة الجماعة، والحمد لله(٤).

---

(١) ابن القيم: مختصر الصواعق (٢/ ٣١٠).

(٢) انظر: ابن القيم: مختصر الصواعق (٢/ ٣١١)، ابن تيمية: الايمان(ص٧١).

(٣) الشنقيطي: منع جواز المجاز (ص٥٣).

(٤) ابن عبد البر: التمهيـد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد/ وزارة الأوقاف المغربية/ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م /(٧/ ١٤٥).

ثالثاً: إن الله ـ تعالى ـ بعث رسله بإثبات مفصل، ونفي مجمل.

ومما يعتقده أهل السنّة إثبات الصفات لله على وجه التفصيل، ونفي ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل، كما قال تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]. أي: نظيراً يستحق مثل اسمه. ومنه قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤].

أما الإثبات المفصل فمثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧]. إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ في أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته، فإن في ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفصيل وإثبات وحدانيته بنفي التمثيل ما هدى الله به عباده إلى سواء السبيل.

فهذه طريقة الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ أما من زاغ وحاد عن سبيلهم فإنهم على ضد ذلك، يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان(١).

وينبغي أن يعلم أن النفي المحض ليس فيه مدح ولا كمال، إلا إذا تَضَمَّنَ إثباتاً؛ لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء(٢). لذلك فإن الله ـ تعالى ـ لا يوصف بصفة سلب إن لم تتضمن معنى ثبوتياً، وأما الصفة السلبية التي لا تتضمن ثبوتاً، فلا يوصف بها إلا المعدوم، وكل صفة للمعدوم فلا تصلح لله تعالى؛ لأن تلك الصفة لا مدح فيها بحال(٣).

وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فإن الله ـ تعالى ـ ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه، ومعلوم أن كون الشيء لا يُرى ليس

---

(١) انظر: ابن تيمية: الرسالة التدمرية/ دار الوعي الإسلامي/ (ص ٦-١٠).

(٢) انظر السابق: (ص٣٧).

(٣) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٩٧).

مدحاً؛ لأن النفي المحض لا يكون مدحاً، إن لم يتضمن أمراً ثبوتياً، لأن المعدوم أيضاً لا يُرى، والمعدوم لا يمدح، فعُلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه، وإنما المنفي هو الإدراك، فهو سبحانه لا يُحاط به رؤية، كما لا يُحاط به علماً(1). لكمال جلاله وعظمته وكبريائه.

وعلى هذا كل نفي يأتي في صفات الله ـ تعالى ـ في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] لكمال عدله. وقوله: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] لكمال علمه.

وقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨] لكمال قدرته... وإلا فالنفي المحض لا مدح فيه(2).

رابعاً: الاشتراك في الاسم لا يقتضي الاشتراك في المسمى:

إن المطابقة بين الألفاظ من جهة الحروف والنطق، لا يلزم منه المطابقة في الذات والكيف. فإن الله تعالى أخبر عما في الجنة من المخلوقات، فأخبر أن فيها لبناً وعسلاً وخمراً وماءً ولحماً وحريراً وقد قال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الأسماء. فإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا، وليست مماثلة لها، بل بينها من التباين ما لا يعلمه إلا الله ـ تعالى ـ فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوق من مباينة المخلوق للمخلوق(3).

والله ـ تعالى ـ سمى نفسه بأسماء، وسمى بعض عباده بها، ووصف نفسه بصفات، ووصف بعض عباده بها، وليس المسمَى كالمسمِي، ولا الموصوف كالموصوف فسمى نفسه حياً، عليماً، قديراً، رؤوفاً، رحيماً، عزيزاً، سميعاً، بصيراً. وسمى بعض عباده بهذه الأسماء فقال: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الروم: ١٩]، ﴿وَبَشَّرُوهُ

(1) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية(١/ ٥٥٤)

(2) ابن أبي العز: شرح الطحاوية/ ت أحمد شاكر/ دار التراث/(ص٤٧).

(3) انظر: ابن تيمية: الرسالة التدمرية (ص٣١).

بغلامٍ عليمٍ﴾ [الذاريات: ٢٨]، ﴿بالمؤمنين رءوفٌ رحيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، ﴿فجعلناه سميعاً بصيراً﴾ [الإنسان: ٢]، ﴿قالت امرأت العزيز﴾ [يوسف: ٥١]. ومعلوم أنه لا يماثل الحيُّ الحيَّ، ولا العليمُ العليمَ، ولا العزيزُ العزيزَ، وكذلك سائر الأسماء[١] وكذلك كل صفة يوصف بها الرب سبحانه ويوصف بها العبد. وأن الرب يوصف بها على أتم الوصف مجردة عن جميع النقائص، والعبد يوصف بها محفوفة النقص، وبهذا فسر أهل السنة نفي التشبيه ولم يفسروه بنفي الصفات وتعطيلها[٢].

"ومن الصفات التي وصف الله بها نفسه، ووصف خلقه: "الكلام" فالله عز وجل تكلم كلاماً أزلياً، به يخلق الأشياء، والعبد متكلم بكلام محدث فَان بفنائه، ووصف نفسه بالسميع البصير، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فأخبر أنه سميع لكل الأصوات، بصير بكل الأشياء لم يزل يسمع ويبصر، ولا يزال كذلك، ووصف عباده بالسمع والبصر المحدث المخلوق، الفاني بفنائه، التي تكل وتعجز عن الإحاطة بجميع المسموع والمبصَر. فتبين أن أسماء الله ـ عز وجل ـ وصفاته وافقت أسامي الخلق وصفاتهم في الاسم، باينتها في جميع المعاني، بحدوث خلقه وفنائهم وأزلية الخالق وبقائه[٣].

فَعُلِمَ بهذا اتفاقهما من وجه، واختلافهما من وجه، فمن نفى ما اتفقا فيه كان معطلاً، ومن جعلهما متماثلين كان مشبهاً، وذلك لأنهما وإن اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه، فالله تعالى مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، لا يشاركه العبد في شيء من ذلك، والعبد مختص بوجوده وعلمه وقدرته، والله تعالى ـ منزه عن مشاركة العبد في خصائصه، وإذا اتفقا في مسمى الوجود والعلم والقدرة، فهذا المشترك مطلق كلي يوجد في الأذهان لا في الأعيان، والموجود في الإعيان مختص لا اشتراك فيه[٤].

(١) انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية(ص٤٠).

(٢) ابن الوزير اليماني: إيثار الحق على الخلق/ دار الكتب العلمية/ ط ١ ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م/(ص ١٢٨).

(٣) انظر: ابن منده: التوحيد/ ت علي ناصر الفقيهي/ الغرباء الأثرية/ ط ٢ ١٤١٤ هـ - ١٩١٤م /(٣/٨).

(٤) ابن أبي العز: شرح الطحاوية (ص٤٣)، وانظر: ابن تيمية: الرسالة التدمرية (ص١٣ - ٢١)، الشنقيطي: الأسماء والصفات/ مكتبة التوعية الإسلامية/ ط ١، ١٤٠٨هـ/(ص٩ - ١٣).

خامساً: إن القول في الصفات كالقول في الذات:

إن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كانت له ذات حقيقية لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات. فإذا قال قائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له: كما قال ربيعة ومالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا ؟ قيل له: كيف هو ؟ فإذا قال: لا أعلم لنفسه مثلاً. قيل له: ونحن لا نعلم نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة مستلزم للعلم بكيفية الموصوف وهو فرع له وتابع(١).

"والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين ـ عز وجل ـ إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا لله ـ تعالى ـ يد وسمع وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله ـ تعالى ـ لنفسه، ولا نقول: إن معنى اليد القدرة، ولا إن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات الفعل"(٢).

ولذلك فإن المشهور بين أهل السنة أنه لا يقال في صفات الله ـ عز وجل ـ كيف، ولا في أفعاله لِمَ، فإن السلف نفوا علمهم بكيفيته، لكنهم لم ينفوا أن يكون له في نفس الأمر حقيقة يعلمها(٣) وذلك لأن النبي ﷺ أعلمنا بالصفة، ولم يصف لنا كيفيتها، وقد ولاه الله ـ تعالى ـ بيان ما بالمسلمين إليه حاجة(٤).

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية(ص٢٩)، وانظر: الشنقيطي: منع جواز المجاز، أبو عثمان الصابوني: الرسالة في اعتقاد أهل السنة(ص٦٤).

(٢) ابن قدامه: ذم التأويل(ص١٥).

(٣) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية(١/١٩٧) وانظر ابن بطة: الشرح والإبانة على أصول السنة/ المكتبة الفيصلية/ ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م ص(٢١٣).

(٤) أبو عثمان الصابوني: الرسالة في اعتقاد أهل السنة(ص٦٠).

قال الإمام الدارمي في رده على المريسي: "تشبيه هذه الصفات بما هو موجود في الخلق كفر، غير أنا كما لا نشبهها، ولا نكيفها، لا نكفر بها ولا نكذب، ولا نبطلها بتأويل الضلال، فنحن لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيننا، وتُسمع بآذاننا، فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون، وقصرت عنها الظنون"(١).

وبذلك يؤكد الدارمي معبراً عن مذهب السلف على إثبات الصفات مع نفي التشبيه والتكييف؛ لأنا لم نر الذات المتصفة بهذه الصفات ولا مجال لإدراكها بالاجتهاد والظن.

سادساً: عدم جواز إطلاق الألفاظ المجملة نفياً وإثباتاً.

"إن طريقة السلف في هذا الباب أن ننظر: فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثبتناه، وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه، وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة بالإثبات أثبت ذلك اللفظ، وكل لفظ وجد منفياً نفي ذلك اللفظ. وأما الألفاظ التي لا يوجد في الكتاب والسنة ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها، وقد تنازع فيها الناس، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفى إلا بعد الاستفسار عن معانيها، فإن وجدت معانيها مما أثبته الرب لنفسه أثبتت، وإن وجدت مما نفاه الرب عن نفسه نفيت، وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل أو نفي به حق وباطل، أو كان مجملاً يراد به حق وباطل، وصاحبه أراد به بعضها، لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها كلفظ الجوهر والجسم والتحيز والجهة ونحو ذلك من الألفاظ التي تدخل في هذا المعنى، فقلَّ من تكلم بها نفياً وإثباتاً إلا وأدخل فيها باطلاً، وإن أراد بها حقا(٢).

فهذه الألفاظ المجملة لا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان معناها صحيحاً قُبل لكن قيل له عبر عنه بالألفاظ الشرعية، التي هي ألفاظ النصوص، التي يتعين حملها على الحق ولا توهم الباطل، وإن أراد معنى باطلاً مُنع من إثباته(٣).

---

(١) الدارمي: الرد على المريسي/ دار الفرقان/ (ص٢٤) بدون طبعة أو سنة الطبع.

(٢) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص(ص١٥٨)، انظر: الفتاوى الكبرى(٦/٣٣٨).

(٢) انظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية(ص١٥٨).

ولهذا الإجمال والاشتراك الذي يوجد في الأسماء نفياً وإثباتاً تجد طوائف من المسلمين يتباغضون أو يختصمون أو يقتتلون على إثبات لفظ أو نفيه، والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه، والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه، لأن اللفظ فيه إجمال واشتراك يحتمل معنى حقاً ومعنى باطلاً، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق، والنافي يفسره بالمعنى الباطل، ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد الحق، والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل، وقد يكون أحدهما أو كلاهما مخطئين في حق الآخر(١).

لكن ينبغي أن يعلم أنه إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، واحتيج إلى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل إفهام المخاطب لأنها من لغته، ونحو ذلك، لم يكن ذلك منهياً عنه، وإن لم يكن مشروعاً على الإطلاق، وإنما لمخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحاتهم الخاصة(٢).

وليس في مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحاتهم الخاصة خروجاً على السنة، بل من فهم معاني النصوص وعبر عنها بالألفاظ الواردة فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها، ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعاني، وبين معاني النصوص فهو أحق بالسنة من غيره(٣).

---

(١) ابن تيمية بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٨٤)، انظر الفتاوى الكبرى (٦/ ٤٦٢).

(٢) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٨٩)، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٤).

(٣) انظر ابن تيمية بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٤)

المبحث الرابع
مذهب ابن الزاغوني في الأسماء والصفات

يتفق ابن الزاغوني مع مذهب الإمام أحمد وغيره من السلف في إثبات ما أثبته الله ـ تعالى ـ لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ، ونفي ما نفاه الله ورسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل. فيرى أنه: "إذا ورد القرآن وصريح السنة في حقه ـ تعالى ـ بوصف تلقى في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه"(1). ولا نتجاوز الكتاب والسنة؛ "لأن الأصل في هذا إنما هو إثبات النقل، فإنا لم نثبت له ـ تعالى ـ ذلك على طريق الاستخراج والتخير، وإنما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول وهو الإجماع"(2).

وهو يؤكد أيضاً على ضرورة التسليم لما ورد به النص وعدم إثبات وصف له تعالى بغير هذا الطريق، فيقول: "إن ما أثبتناه في حق الباري تعالى من الصفات إنما أثبتناه نقلاً وقررناه نظراً واستدلالاً، ووقفنا فيه موقف المتسلمين له من قبل المخبر الصادق؛ لأنا لو أثبتنا له صفة بطريق غير ذلك، لأفضى ذلك إلى وجوب حدث جميع الصفات في حقه النفسية والفعلية نظراً إلى محسوساتنا في الصفات وعاداتنا في الوجود، لأنا ما نجد عالماً اقترن علمه بوجوده بل إنما حدث علمه، ولا حياً إلا بعد عدم الحياة. . . والحياة حادثة فيه. . . وعلى هذا جميع الصفات، والباري في جميع ذلك بخلاف ما ندرك بالوجود ونعلم بالحس ويتصرف فيه العقل"(3).

وفي هذا الكلام أيضاً رد على من نفى بعض الصفات وأثبت بعضها، فإن من نفوا الصفات الخبرية، كالوجه واليد والعين وغيرها قالوا: لأن إثباتها يقتضي أن تكون جوارح؛ لأن اليد والوجه والعين عندنا جوارح. فابن الزاغوني يقول أيضاً: العلم في

(1) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٢٨٣).

(2) السابق(ص ٢٩٣).

(3) السابق(ص ٣٦٨).

حقنا كائن بعد أن لم يكن والحياة لا تكون إلا بعد عدمها، فإذا ثبت أن لله علماً لا يشبه علمنا فكذلك سائر صفاته ولا فرق. ويزيد ابن الزاغوني ذلك وضوحاً بقوله: "ولو جاز لقائل أن يقول ذلك في الوجه والسمع والبصر وأمثال ذلك من صفات الذات، فينتقل بذلك عن ظاهر الصفة إلى ما سواها لمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات، لكان في الحياة والعلم والقدرة أيضاً كذلك، فإن العلم في الشاهد عرض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة أو اكتساب، وذلك غير لازم مثله في حق الباري؛ لأنه مخالف للشاهد في الذاتية، وغير مشارك لها في إثبات ماهية، ولا مشارك لها في كمية ولا كيفية. وهذا كلام واضح جلي[(١)].

ويبين ابن الزاغوني أنه ليس في إثبات ما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله ﷺ تشبيه لأسباب؛ منها:

الأول: أننا لم نبدأ بإثبات شيءٍ منها اجتهاداً وابتداءً من قبل آرائنا ونفوسنا، ولكن حفظناها نقلاً من الكتاب والسنة، فنحن نتسلمها منه تسلماً، ونتقبلها منه قبولاً، ونجريها على ما عينه الباري لنفسه من إثباتها[(٢)].

الثاني: أنه قد ثبت بالقطع واليقين أنه لا يشارك الإله العوالم في الجسمية، ولا في الحاجة، ولا يشاركه غيره في مثلية ولا كيفية ولا يشبهه في شيء من صفاته بوجه من وجوه الشبه[(٣)].

ويبين ابن الزاغوني أن هذا أمرٌ جليٌّ واضحٌ في أعلى درجات الإيضاح بقوله: "فمن خفي عليه ذلك من نفسه دل على أنه في عداد المجانين لا غير، وما المجنون إلا من استتر عنه معرفة ذلك مع وضوحه"[(٤)].

وإذا كان الله ـ تعالى ـ قد سمى نفسه بأسماء، وسمى بعض خلقه بها، وكذلك

(١) الإيضاح في أصول الدين(ص٢٨٢).

(٢) السابق(ص٢٧٥).

(٣) السابق(ص٥٩٤)

(٤) السابق(ص٥٩٤)

وصف نفسه بصفات، ووصف بها بعض خلقه فلا يلزم من اتفاقهما في التسمية الاتفاق في المعنى والحقيقة. ويوضح ابن الزاغوني ذلك بقوله: فتسمية الخلق "بذلك على سبيل الاستعارة لا على سبيل التحقيق كما يسمى الله رحيماً، والعبد رحيماً، والله كريماً، والعبد كريماً، والله رباً، والعبد رباً إلى أمثال ذلك من الأسماء"(١).

فهي وإن وافقت أسماء خلقه وصفاتهم، فقد باينتها من جميع المعاني، ويزيد ابن الزاغوني ذلك وضوحاً بقوله: "ألا ترى أننا نتفق والباري في حد العلم ونختلف في ماهيته، فعلمنا عرضٌ مكتسبٌ أو ضروري، وعلم الباري ـ تعالى ـ ليس بعرض ولا مكتسب ولا ضروري، وكذلك يتفق القديم والمحدث في حد الوجود والبقاء والحياة، وإن اختلفا في ماهية ذلك"(٢).

ويربط ابن الزاغوني موقفه في الصفات بعقيدته في الذات الإلهية، فلله ـ تعالى ـ ذات لا تشبه الذوات مستحقة للصفات المناسبة لها(٣). وإذا كانت العقول تعجز عن معرفة حقيقة ذات الله ـ تعالى ـ وكيفيتها، فإنها تعجز عن معرفة حقيقة صفاته وكيفيتها؛ إذ العلم بكيفية الصفة تابع للعلم بكيفية الموصوف، وفرع له، كما هو مذهب سلف الأمة. وإذا كان الأمر كذلك، فابن الزاغوني يشير إلى ضرورة حمل صفاته ـ تعالى ـ على الوجه الذي يليق بذاته ويبين ذلك بقوله: "إن ما ينسب إليه ـ تعالى ـ من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على الوجه الذي يليق بذاته وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه لا على الوجه الذي يليق بالجوهر والأجسام"(٤).

يقول ابن الزاغوني أيضاً: "إن ظاهر الأمر في صفات الله ـ تعالى ـ أن تكون ملحقة بذاته، فإذا امتنعت ذاته من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه بمعنى يؤدي إلى

---

(١) الإيضاح في أصول الدين (ص٢٤٥).

(٢) السابق(ص ٣٨٨).

(٣) السابق(ص ٢٨٣).

(٤) السابق(ص ٢٩٩).

كيفية فكذلك القول فيما أضافه إلى نفسه من صفاته[1].

ومن ناحية أخرى، فإن إثبات ما أثبتـه الله ـ تعالى ـ لنفسه، وأثبته له رسوله ﷺ من صفات كالوجه، واليد والعين، وغيـرها من الصفات، لا يلزم منه إثبات آلات وأعضاء وأدوات؛ لأن هذه الأمور ليست من خصائص هذه الصفات ولكن من نسبتها إلى ذات الحيوان المحدث، هذا مـا يبينه ابن الزاغوني بقوله: "إن دليلي الشرع والعـقل قد اتفقا على إثبات صفـات الكمال والتمام، ودفع العـيوب والنقائص والحاجـات، وأما إثبات الآلات والأدوات والأعضاء، فذلك أمر يعود إلى كيفيـة الذات السميعة البصيرة؛ لأن الآلات والأدوات والأعضاء تنسب إلى الذات نسبة الجزء إلى الكل في البنية والكيفية، وذلك ممتنع في حق الباري ـ تعالى ـ لأنه لا بنية لذاته تعرف، ولا كيفية تُعلم"[2].

ولنتأمل قوله وهو يحاج الجهمية والمعتـزلة والأشاعرة في نفيهم لصفة الوجه: "فأما قولهم: إذا ثبت أنها صفة إذا نسـبت إلى الحي فلم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضواً وجارحة ذات كمية وكيفـية". يقول: "فهذا لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحـيوان المحدث لا من خصيصة صـفة الوجه، ولكن من جهـة نسبة الوجـه إلى جملة الذات، فـيما يثـبت للذات من الماهية المركـبة بكميـاتها وكيفياتها وصورها، وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات فكانت الصفات مساوية للذات في موضعها، بطريق أنها منها، ومنتسبـة إليها نسبة الجزء إلى الكل، فأما الوجه المضاف إلى الباري، فإنا ننسبه إليه في نـفسه نسبة الذات إليه، وقد ثبت أن الذات في حق الباري لا توصف بأنهـا جسمٌ مركب تدخله الكميـة، وتتسلط عليه الكيـفية، ولا يعلم لهـا ماهيـة، فالظاهر في صـفتـه التي هي الوجه أنهـا كذلك لا يوصل لهـا إلى ماهية، ولا يوقف لها على كـيفية، ولا تدخلها التجـزئة المأخوذة من الكمية؛ لأن هذه إنما هي من صفات الجواهر المركبة أجساماً، والله يتنزه عن ذلك[3].

(١) الإيضاح في أصول الدين (ص٢٤٨).

(٢) السابق(ص٢٦٦).

(٣) السابق(ص٢٨٢)

وعلى هذا تحمل جميع الصفات الخبرية، فـمن نفاها نفاها لظنه أن إثباتها يقتضي أن تكون أعضاء وجـوارح وأدوات وهذا يؤدي إلى التجسيم، فبين ابن الزاغونـي ـ موافقاً للسلف ـ بطلان ذلك بأنها إنما كانت أعضاء وجوارح بنسبتها إلى ذات المخلوق. أما إذا انتسبت إلى ذات الله ـ تعالى ـ فـهي تخصه على ما يليق به ـ تعالى ـ لا يشاركـه فيها أحد.

وإذا كان إثبات الصفـات على ظاهرها وحقيقتهـا لا يؤدي إلى إثبات أعضاء وآلات وجوارح، ولا يقتضي تشـبيهاً ولا تجسيماً، فـابن الزاغوني يؤكد أن هذا أصل عام في جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة أن تحمل على حـقيقتها وظاهرها اللائق بها، ولا ينتقل إلى المجـاز إلا بقرينة صارفـة عن الحقيقـة لأن اثبات النصوص كـما وردت والتسليم لها أمر مـقطوع به. أما التأويل فهو مأخـوذ بطريق الظن والتجويز ولا يبنى عليه الاعتقاد.

فيقول عند كلامه على إثبـات النزول لله ـ تعالى ـ: "وهذا جلي واضح يتحقق فيه التسليم، ويمتنع فيه التـشبيه ولا نلتفت فيه إلى تأويل لسـنا منه على ثقة، من جهة أنه يجوز أن يكون المراد به غيره، لأن التأويل إنما هو مأخوذ بطريق الظن والتجويز لا على سبيل القطع والتـحقيق، فلا يجوز لذلك أن يبنى الاعتقـاد على أمور مظنونة ويعرض فيها عن التعلق بقول مقطوع به"(1).

ويعرف ابن الزاغونـي الظاهر بأنه: "ما كان متلقى من اللفظ على طريـق المقتضى، وذلك فيما يتداوله أهل الخطاب بيـنهم حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية "(2).

ولا يرجع في الكلام الوارد عن الحقـيقة والظاهر المعهود عـنده إلى المجاز إلا بأحد ثلاثة أشيـاء: أحدها: أن يعتـرض على الحقيـقة مانع يمنع من إجـرائها على ظاهرها. الثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيـقتها إلى مجازها. الثالث: أن يكون

(1) الإيضاح في أصول الدين (ص٢٩٦).

(2) السابق (ص٢٨١).

المحل الذي أضيفت إليه الحقيقة أو المعنى الذي أضيفت إليه الحقيقة لا يصلح لها، فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها[1]. وتطبيقاً لهذه الشروط أورد ابن الزاغوني الصفات التي نفاها المتكلمون، وبين بطلان ما زعموا من وجوب صرف ظواهر هذه الصفات عن حقيقتها.

وقد يفيدنا في التعرف على موقف ابن الزاغوني من المجاز بصورة أكثر وضوحاً تفصيل القول في إحدى تلك الصفات التي تكلم عنها وأبطل وجه الحاجة إلى المجاز فيها: ففي الفصل الذي عقده في إثبات "صفة اليد" يقرر بعد كلام طويل إبطال حمل تلك الصفة على المجاز بالتعرض لأدلتهم التي جعلوها سبباً للرجوع عن الحقيقة. ويبدأ بالتعرّض للسبب الأول الذي رأوا أنه يوجب الصيرورة إلى المجاز فيبطله بقوله: "فإن قالوا: إن إثبات اليد الحقيقية التي هي صفة لله ـ تعالى ـ ممتنع لعارض. فليس بصحيح من جهة أن الباري ـ تعالى ـ ذات قابلة للصفات المساوية لها في الإثبات، فإن الباري ـ تعالى ـ في نفسه ذات ليست بجوهر، ولا جسم ولا عرض ولا ماهية لها تعرف وتدرك، وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل، فإذا ارتفع عنه إثبات الماهية فالكمية والكيفية والجزئية والبعضية تتبع إثبات الماهية، فإذا كان الكل مرتفعاً، فالنّفار من قولنا "يد" مع هذه الحال كالنفار من قولنا ذات، ومهما دفعوا به إثبات ذات مع ما وصفنا فهو سبيل إلى دفع يد؛ لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات، وإن عجزوا عن ذلك بثبوت الدليل القاطع الملزم للإقرار بالذات على ما هي عليه مما ذكرنا، فذلك هو الطريق في تعجيزهم عن نفي يد هي صفة تناسب الذات فيما يثبت لها من ذلك"[2].

فابن الزاغوني يبين هنا أن القول في الصفة كالقول في الذات، فإذا كان الله ـ تعالى ـ له ذات قابلة للصفات ولا ماهية لها تعرف وتدرك، فكذلك إثبات صفة له تسمى "اليد" ولا ماهية لها تعرف وتدرك، لأن النقل ورد بذكر الذات والصفة ولم يذكر ماهيتهما.

---

(١) الإيضاح في أصول الدين (ص٢٨٦).

(٢) السابق(ص ٢٨٦-٢٨٧).

ثم يتعرض ابن الزاغوني للسبب الثاني الموجب عندهم للانتقال عن الحقيقة إلى المجاز، فيقول: "فإن قالوا من جهة أنها اقترن بها قرينة يدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها إلى مجازها، فذلك محال من جهات:

أحدها: أن إضافة الفعل إلى اليد على الإطلاق لا يكون إلا والمراد به يد الصفة، وهذا توكيد لإثبات الصفة الحقيقية، ومحال أن يجتمع مؤكد للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة.

الثاني: أن القرائن قد ذكرناها، وهو أنه إذا أريد باليد النعمة قال: "لفلان عندي يد" «فعندي» قرينة تدل على النعمة، وإذا أريد بها القدرة قال: "لفلان عليَّ يد" "فعليَّ" هي القرينة الدالة على القدرة، وكلاهما معدومان هنا.

الثالث: أن الخصم يدعي أن الداعي إلى ذلك ما يقتضيه الشاهد من إثبات العضو والجارحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية الداخل على جميع ذلك تحصيل مثل وشبه، وقد بينا أن ذلك محال في حقه لأن نسبة اليد إليه إليه تعالى كنسبة الذات[1].

ثم ذكر ابن الزاغوني السبب الثالث من أسباب الصيرورة إلى المجاز، فقال "وإن قالوا: إن المحل الذي أضيفت إليه اليد وهو ذات الباري لا يصلح لإثبات اليد الحقيقية فهذا محال من جهة أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات على ما قدمنا[2].

وبذلك استطاع ابن الزاغوني تقرير مذهبه في إثبات تلك الصفة، والانتصار لمذهب السلف، والرد على تأويل المعارض، وقد سلك هذا المسلك في بقية الصفات بتفصيل قلما يوجد عند غيره. وبهذا يتضح مذهب ابن الزاغوني من المجاز، وحمل الصفات على الظاهر، ومنع التأويل إلا بقرينة صارفة، كما هو مذهب السلف، وقد ذكره كثيرٌ ممن صنف على مذهبهم.

(١) الإيضاح في أصول الدين (ص ٢٨٧).

(٢) السابق: الموضع نفسه

فقد ذكر الإمام الدارمي أن الأصل في لغة العرب أن تحمل الألفاظ على ظاهر معناها، وهو الأعم الأغلب، ولا ينتقل إلى معنى خاص إلا بقرينة تدل عليه، بين ذلك بقوله: "إنه لا يحكم للأعرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن تصرف معانيها إلى الأغلب حتى يأتوا ببرهان أنه بني على الأغرب".

ثم يصف هذا المذهب بقوله: "وهذا هو المذهب الذي إلى الإنصاف والعدل أقرب، وكذلك ظاهر القرآن وجميع الروايات تصرف معانيها إلى العموم حتى يأتي متأول ببرهان أنه أريد به الخصوص(١).

وقد بين ابن قدامة المقدسي أيضاً أن ظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه، ويوضح ذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] بأن المقصود معكم بعلمه، لأن المتبادر إلى الفهم من قولهم: "الله معكم" أي بالحفظ والكلاءة، ولذلك قال الله تعالى فيما أخبر عن نبيه: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وقال لموسى: ﴿قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] ولو أراد أنه بذاته مع كل أحد لم يكن لهم بذلك اختصاص لوجوده في حق غيرهم كوجوده فيهم، فَعُلِمَ أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حُملت عليه، ثم قد ثبت بكتاب الله والمتواتر عن رسول الله وإجماع السلف أن الله ـ تعالى ـ في السماء على العرش وجاءت هذه اللفظة مع قرائن محفوفة بها دالة على إرادة العلم(٢).

وقد ذكر ابن تيمية كلام ابن الزاغوني في المجاز بلفظه وبمعناه مع زيادة تفصيل في عدة مواضع من كتبه، ووصف صاحبه بأنه من أشهر متكلمي الصفاتية(٣). يقول ابن تيمية بعد كلام طويل عن المجاز: "ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات، وأبيَن الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً وأنصحهم للأمة وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريد به خلاف

(١) الدارمي: الرد على المريسي(ص١٩٧).

(٢) انظر: ابن قدامة: ذم التأويل (ص ٤٥، ٤٦).

(٣) انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩).

ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره إما أن يكون عقلياً ظاهراً أو سمعياً ظاهراً[1].

وإذا كان ابن الزاغوني موافقاً للسلف في مجمل مذهبه في الأسماء والصفات ـ كما سبق ذكره ـ إلا أنه في حديثه عن الصفات الفعلية أثبت ألفاظ تلك الصفات من النزول والمجيء والإتيان والضحك والرضا والغضب والرحمة وغيرها، ومع ذلك ينكر أن يقوم بذاته تعالى فعلٌ يتعلق بمشيئته وقدرته، يفعله في وقت دون وقت، وقد ظهر ذلك عنده بوضوح عند كلامه على صفة الكلام، حيث أثبتها صفة نفس قديمة لازمة لذات الله ـ تعالى ـ غير متعلقة بمشيئته وقدرته مثل صفة العلم كما هو مذهب الأشاعرة والكلابية[2].

لذلك فقد ذهب في الاستواء إلى أنه فِعْلٌ فعله الله ـ تعالى ـ في العرش صار به مستوياً، فليس فيه تجدد فعل له ـ تعالى ـ وإنما المتجدد مجرد نسبة وإضافة بين الله والعرش[3] ويُنْسَب هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري[4]، وهو قول كل من أثبت الاستواء ونفى تجدد الأفعال لله تعالى كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهم[5].

ويعلل ابن الزاغوني موقفه بأنه متى ثبتت له ـ تعالى ـ صفة ذاتية أو نسبت إليه صفة فعلية لا يجوز زوالها ولا دخول التغير عليها بأمر يعود إلى انفعال وكيفية للذات، وعلى هذا نفي تجدد الأفعال لله تعالى[6].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى/ ت محمد عطا ومصطفى عطا/ دار الكتب العلمية/ ط ١ ١٤٠٨ - ١٩٨٧(٦/ ٣٦٢).

(٢) انظر ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٣٥٣)، ابن الوزير اليمني: إيثار الحق على الخلق (ص١٠١)، ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل(٢/ ٨/ ١٩٢)، بيان تلبيس الجهمية(١/ ١٤٣).

(٣) انظر: ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين(ص٣٠٣).

(٤) انظر ابن عساكر: تبيين كذب المفتري/ ت زاهد الكوثري/ مكتبة القدس بدمشق - ط ١ ١٣٤٧هـ/ (ص١٥٠).

(٥) انظر: ابن تيمية مجموع الفتاوى(٥/ ٤٦٦).

(٦) انظر: ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين(ص٣٠٠).

وقد بين إبن تيمية أن مذهب السلف في الصفات الفعلية أن الله ـ تعالى ـ موصوف بها أزلاً وأبداً، وهي متعلقة بمشيئته وقدرته يفعلها في وقت دون وقت متى شاء كيف شاء، وهذا لا يقتضي تغيراً به ـ تعالى ـ ولا تجدد وصف له، لأن الفعل المعين الذي يحدث في وقت معين ليس هو الصفة، وإنما الصفة هي كونه يفعل هذا الفعل إذا شاء، بمعنى أنه ينزل إذا شاء ويتكلم إذا شاء، ويضحك ويغضب ويرضى في وقت دون وقت متى شاء كيف شاء.

ويوضح ابن تيمية ذلك بقوله: "وما ذكره أئمة السنة من أنه سبحانه لم يزل كاملاً بصفاته، لم تحدث له صفة ولا تزول عنه صفة، ليس بمخالف لقولهم إنه ينزل كما يشاء، ويجيء يوم القيامة كما يشاء، وأنه استوى على العرش بعد أن خلق السموات، وأنه يتكلم إذا شاء، ونحوه من الأفعال القائمة بذاته، فإن الفعل الواحد من هذه الأفعال ليس مما يدخل في مطلق صفاته، ولكن كونه بحيث يفعل إذا شاء هو صفته، والفرق بين الصفة والفعل ظاهر، فإن تجدد الصفة أو زوالها يقتضي تغير الموصوف واستحالته، ويقتضي تجدد كمال له بعد نقص، أو تجدد نقص له بعد كمال[(١)].

كذلك فإن ظاهر وصفه ـ تعالى ـ بأنه يضحك ويغضب وينزل في وقت دون وقت لا يفهم منه غير قيام فعل بذاته تعالى، أما القول بأن فاعلاً يفعل وحاله قبل الفعل وبعده سواء فهو مستبعد[(٢)].

وقبل أن أختم كلامي عن مذهب ابن الزاغوني في الأسماء والصفات أشير إلى ثلاثة أمور:

الأول: اتضح مما سبق أن ابن الزاغوني موافقٌ لمذهب السلف في إثبات ما أثبته النقل ونفي ما نفاه من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تشبيه ولا تمثيل، وحمل هذه الصفات على حقيقتها وظاهرها اللائق بالله ـ تعالى ـ ولا ينتقل عن ذلك إلا بقرينة صارفة.

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى(٦/ ٣٩١)، وانظر ابن أبي العز شرح الطحاوية(ص٦٣).

(٢) انظر: ابن تيمية الفتاوى الكبرى(٦/ ٥٥٩).

الثاني: أن ابن الجوزي صنف كتابه "دفع شبه التشبيه" وذكر فيه أنه صنفه في الرد على من تكلم في الأصول من أصحابه الحنابلة بما لا يصلح، وذكر منهم شيخه ابن الزاغوني، وبنى قوله على أنهم: "قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فأثبتوا له ـ تعالى ـ صورة، ووجهاً زائداً على الذات، وعينين، وفماً، ولهوات، وأضراساً، وأضواء لوجهه هي السبحات، ويدين، وأصابع، وكفاً، وخنصراً، وإبهاماً، وصدراً، وفخذاً، وساقين ورجلين. وقالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين... وكلامهم صريح في التشبيه، وقد تبعهم خلقٌ من العوام"(١).

وهذا الكلام فيه أمور:

الأول: أنه نسب إلى ابن الزاغوني وأصحابه ما لم يقولوه من هذه الألفاظ المستشنعة التي ذكرها هنا، مما يتنزه كل مسلم عن النطق بها، وإلا فأين في كلام ابن الزاغوني حمل الصفات على مقتضى الحس، أو إثبات الفم والأضراس واللهوات والفخذ وغيرها ؟ وَمَنْ مِنَ المسلمين يقول ذلك؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الثاني: أن غاية ما عند ابن الزاغوني أنه أثبت ما أثبته النقل مما وصف الله ـ تعالى ـ به نفسه، مع التصريح بنفي التشبيه والتجسيم، وامتنع من التأويل لعدم موجبه؛ لذلك يقول ابن الزاغوني عمن نسب إليه شيئاً من التشبيه أو حمل الصفات على مقتضى الحس: "معاذ الله، بل هذا تخرص وكذب يتقوله المبطلون علينا، حتى يوهموا العوام أنا نقول ما تنفر منه النفوس، وتأباه القلوب، ولا يضر الكذب إلا قائله، ولا مبالاة في مقام التحقيق بكثير من الصادقين فكيف بالكذابين، وناهيك وحسبك بجاهل ينتصر بالكذب، وإن كان يعني به غيرنا من المجسمة الذين نبرأ منهم، ونكفر القائلين بقولهم، فهذا أمرٌ الضير فيه على قائله، ولا نصيب لنا فيه، فليعد الكلام على قائله، دون المتنزهين عنه"(٢).

---

(١) ابن الجوزي/ دفع شبه التشبيه/ ت زاهد الكوثري/ المكتبة التوفيقية/ (ص٢٧) بتصرف.

(٢) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين(ص٣٣١).

الثالث: أن ابن الجوزي ظنَّ أن ظاهر الصفات إثبات الجوارح والأعضاء والأدوات لله ـ تعالى ـ وقد بين ابن الزاغوني أن اليد والوجه والعين وغيرها مما ثبت بالنقل من الصفات الخبرية إنما كانت جوارح وأعضاء وأدوات بانتسابها إلى ذات الحيوان المحدث، أما إذا انتسبت إلى ذات الباري فهي بخلاف ذلك على ما يليق به ـ تعالى ـ لأن الكلام في الصفات فرع للكلام في الذات كما سبق بيانه.

الرابع: أن ابن الجوزي لما ظن أن إثبات الوجه لله ـ تعالى ـ هو إثبات الوجه الجارحة، والوجه الجارحة يتكون من فم وأضراس ولهوات، ووجد ابن الزاغوني وأصحابه يثبتون الوجه، فقال إنهم يثبتون ذلك تبعاً له، وكذلك لما كانت اليد في الآدميين تتكون من خنصر وبنصر وإبهام، ظنَّ أن اليد التي أثبتها هؤلاء لله ـ تعالى ـ هي مثل هذه اليد، وقد سبق بيان أن الاشتراك في الاسم لا يقتضي الاشتراك في المسمى.

وقد انتقد الحنابلة وغيرهم من العلماء موقف ابن الجوزي من الصفات الإلهية، ولم يرضوا طريقته فيها، ومن ذلك تلك الرسالة التي وجهها له الشيخ إسحاق بن أحمد العلثي ينكر عليه فيها موقفه، وقد ذكرها ابن رجب في ذيله على طبقات الحنابلة جاء فيها: "اعلم أنه قد كثر النكير عليك من العلماء والفضلاء والأخيار في الآفاق بمقالتك الفاسدة في الصفات، وقد أبانوا وهاء مقالتك، وحكوا عنك أنك أبيت النصيحة... وتدعي أن الأصحاب خلطوا في الصفات، فقد قبحت أكثر منهم، وما وسعتك السنة، فاتق الله ـ سبحانه ـ ولا تتكلم فيه برأيك فهذا خبر غيب لا يُسمع إلا من الرسول المعصوم، فقد نصبتم حرباً للأحاديث الصحيحة، والذين نقلوا شرائع الإسلام"(1).

وقال الشيخ موفق الدين ابن قدامة: "كان ابن الجوزي إمام عصره، إلا أنا لم نرض تصانيفه في الصفات ولا طريقته فيها"(2).

---

(1) ابن رجب: **الذيل على طبقات الحنابلة**/ ت محمد حامد الفقي/ مطبعة السنة المحمدية/ ط ١ ١٣٧٢ - ١٩٥٢ / (٢/ ٢٠٩).

(2) السابق(١/ ٤١٥).

وقال ابن تيمية مبيناً موقف ابن الجوزي من قضية الصفات: "إن أبا الفرج نفسه متناقض في هذا الباب لم يثبت على قدم النفي ولا على قدم الإثبات "(1).

وقال ابن رجب الحنبلي فيه: نقم عليه جماعة من مشايخ أصحابنا وأئمتهم ميله إلى التأويل في بعض كلامه، واشتد نكيرهم عليه في ذلك، ولا ريب أن كلامه في ذلك مضطرب مختلف، وهو وإن كان مطلعاً على الأحاديث والآثار فلم يكن خبيراً بحل شبه المتكلمين، وبيان فسادها، وكان معظماً لأبي الوفاء ابن عقيل، متابعاً لأكثر ما يجده من كلامه، وإن كان قد رد عليه في بعض المسائل، وكان ابن عقيل بارعاً في الكلام، ولم يكن تام الخبرة بالحديث والآثار، فلهذا يضطرب في هذا الباب وتتلون فيه آراؤه، وأبو الفرج تابع له في هذا التلون"(2).

وقال الذهبي مخاطباً أبا الفرج ابن الجوزي: "وأنت يوماً أشعري ويوماً حنبلي، وتصانيفك تنبئ بذلك، فما رأينا الحنابلة راضين بعقيدتك ولا الشافعية(3).

وبعدُ فهذا موقف الحنابلة من مذهب ابن الجوزي في الصفات، وقد أكثرت من نقل أقوالهم فيه؛ لأن كثيراً من الباحثين ينقل كلامه في "دفع شبه التشبيه" على أنه مذهب الإمام أحمد والحنابلة، ويظن أن مذهب الإثبات هو مذهب منحرفي الحنابلة، وقد تبين مما سبق أنه مذهب الإمام أحمد وغيره من أئمة الدين وأصحاب الحديث وأئمة التصوف.

الأمر الثالث: ذكر الأستاذ زاهد الكوثري في تعليقه على "دفع شبه التشبيه" لابن الجوزي. أن لابن الزاغوني في كتاب "الإيضاح" من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه"(4).

---

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى(4/ 169).

(2) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة(1/ 114) وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب(4/ 331).

(3) الذهبي: تاريخ الإسلام/ حوادث سنة 550هـ/ (ص404) ترجمة ابن ناصر، وانظر أيضاً: د. رضا نعسان معطي: علاقة الإثبات والتفويض/ ط 1، 1402/ (ص76-78).

(4) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه بتعليق زاهد الكوثري(ص27)

ولم أجد شيئاً من غرائب التشــبيه التي ادعاها الأستاذ الكوثري، إلا أن يكون إثبات الصفات على ما يليق بذات الله هو التشبيه عنده، والأستاذ زاهد الكوثري دائم التشنيع على الحنابلة ومن اتبعهم كــالدارمي وابن خزيمة وابن قتيبة وابن قدامــة وابن تيمية وابن القيم ورميهم بالحشو والتشبيه والتجسيم، وهم أبعد الناس عن ذلك[1].

(١) انظر: الكوثري: **مقالات الكوثري**/ بدون ذكر الطبعة أو سنة الـطبع/ (ص٣١٥ وما بعدها)، وكذلك تعليقاته على **السيف الصقيل**، والاختلاف في اللفظ وغيرها، وهو يكـرر الكلام نفسه تقريباً، وعنه انظر أيضاً. المعلمي اليـماني **التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل**/ ت ناصر الديـن الألباني/ مكتبة المعارف بالرياض/ ط ٢، ٦ ١٤هـ / (١/ ٨٤) وما بعدها

الفصل الثاني
في صفة الكلام

المبحث الأول
موقف المتكلمين

كان السلف يكرهون الخوض في القرآن مخافة أن يتأول فيه غير الحق، ولم يكن ذلك منهم جهالة بأن كلام الخالق غير مخلوق، ولا جهالة أنه صفة من صفاته، ولكن لما لم يجترئ أحدٌ في عصرهم أن يظهر شيئاً من هذا، وما أشبهه، لم يتكلفوا النقض لقول لم يحدث بين أظهرهم؛ فيكونوا سبباً لإظهاره(١).

فلما كان في أواخر عهد التابعين أظهر الجعد بن درهم القول بخلق القرآن وذلك سنة نيف وعشرين ومائة(٢). وأخذ هذه المقالة عن الجعدِ الجهمُ بن صفوان الذي قتله سَلْم بن أحوز بخراسان، وإليه نسبت هذه المقالة(٣).

ثم تقلد هذا المذهب عن الجهم بشر بن غياث المريسي وابن أبي دؤاد، فأذاعاه وناظرا عليه، وتبعهم على ذلك شيوخ المعتزلة.

والمعتزلة يرون أن كلام الله ـ تعالى ـ محدث مخلوق، وأنه ـ تعالى ـ إذا أراد أن يتكلم خلق كلاماً في محل أو لا محل ـ على قول بعضهم ـ فصار كلاماً له سبحانه، وعلى ذلك فالكلام صفة فعل، والفعل هو المفعول، وهو المخلوق المنفصل عندهم أو ما يخلقه الله تعالى في الأعيان، وحقيقة الكلام عندهم هو حروف منظومة وأصوات مقطعة، لكنها غير قائمة بذات الله ـ تعالى ـ وعلى هذا بنوا قولهم بخلق القرآن.

يقول القاضي عبد الجبار مصوراً هذا المذهب: "والذي عليه شيوخنا أن كلام الله ـ عز وجل ـ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم.... ولا خلاف

---

(١) انظر: الدارمي: الرد على المريسي/ دار الفرقان/ (ص١٠٩).

(٢) انظر: اللالكائي: شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٣٨٢).

(٣) أوصل ابن الأثير مقالة الجهمية إلى لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، انظر. ابن الأثير: الكامل/ دار الكتاب العربي/ ط ٤، ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م/ (٥/ ٢٩٤).

بين جميع أهل العدل في أن القرآن محدث مخلوق، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله - عز وجل - وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد(١). "ومعنى كلامه - جل ثناؤه - لموسى - صلوات الله عليه - عندهم أنه أنشأ كلاماً خلقه كما شاء فسمعه موسى ﷺ وكل مسموع من الله فهو مخلوق لأنه غير الخالق له"(٢).

وينبغي أن يُعلم أن محل النزاع بين المعتزلة وبين الإمام أحمد وغيره من السلف كان في هذا القرآن الموجود بين أيدينا هل هو مخلوق أم لا؟ فقال الإمام أحمد ومن سبقه من السلف هو من كلام الله غير مخلوق، وقالت المعتزلة: إنه مخلوق، ولم يكن النزاع فيما هو حكاية عن كلام الله، ولا عبارة عنه، ولا معنى غير هذا الموجود بيننا(٣).

حتى جاء عبد الله بن سعيد بن كلاب، وقد وافق المعتزلة في أن الله - تعالى - لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته، وقد تبين له فساد قولهم: إن كلام الله مخلوق. فذكر عنه الأشعري أنه قال: "إن الله سبحانه لم يزل متكلماً، وإن كلامه قائم به، كما إن العلم والقدرة يقومان به، وهو قديم بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض، ولا يتغاير، وإنه معنى واحد بالله - عز وجل - ليس بمختلف ولا متغاير، وإنما سمي كلام الله - سبحانه - عربياً لأن الرسم الذي هو عبارة عنه عربي، وكذلك سُمي عبرانياً لأن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني، وكذلك سمي أمراً لعلة، وسمي نهياً لعلة، وخبراً لعلة... وإن ما نسمعه من التالين هو عبارة عن كلام الله - عز وجل - وإن معنى قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] معناه حتى يفهم كلام الله(٤).

(١) القاضي عبد الجبار: المغني/ ت إبراهيم الإبياري/ ط ١، ١٣٨٠ - ١٩٦١ القاهرة/ (٧/ ٣)، انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٥٢٧).

(٢) القاسم الرسي: العدل والتوحيد ونفي التشبيه ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٣٧).

(٣) انظر: ابن قدامة: مناظرة الشيخ ابن قدامة في القرآن العظيم/ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٥٧١ عقائد تيمور (ص٣)، (ص١٢)، الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام/ مكتبة المتنبي/ ت الفرد جيوم/ (ص٣١٣).

(٤) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٥٨).

وقد وافق الأشاعرة ابن كلاب على مذهبه في أن كلام الله ـ تعالى ـ صفة أزلية قائمة به، وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده[1] وأنه ليس بحروف منتظمة، ولا أصوات مقطعة[2] وإن قُرِئ كلامه ـ تعالى ـ بالعربية كان قرآناً، وإن قرئ بالعبرية كان توراة، وإن قرئ بالسريانية كان إنجيلاً[3]. وهو عندهم معنى واحد لا ينقسم ولا يتغاير، وأما انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء، فإنما هو بحسب التعلق، فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر وعلى وجه مخصوص يكون أمراً، وكذلك الحال في البواقي[4].

وهم يفرقون بين نوعين من الكلام: الأول: المعنى القائم بالنفس وهو الكلام النفسي القديم. الثاني: الكلام اللفظي الدال على المعنى القائم بالنفس وهو مؤلف من حروف وألفاظ محدثة مخلوقة[5].

وعلى ذلك فهم يشيرون إلى أنه لا نزاع بينهم وبين المعتزلة إلا في إثبات المعنى النفسي ونفيه، أما ما يقول عنه المعتزلة أنه مخلوق (وهو الكلام اللفظي عند الأشاعرة) فهم يوافقونهم عليه.

يقول الجرجاني في شرحه على "المواقف" مبيناً هذا المعنى: "اعلم أن ما تقوله المعتزلة في كلام الله ـ تعالى ـ وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته ـ تعالى ـ فنحن نقول به، ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك، وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قِدمه الذي ندعيه في كلامه بحال، فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته[6].

(١) البغدادي: أصول الدين (ص١٠٦).

(٢) الجويني: **العقيدة النظامية**/ ت أحمد حجازي السقا/ الكليات الأزهرية/ ط ١، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م/ (ص ٢٧).

(٣) انظر البغدادي: أصول الدين (ص١٠٨).

(٤) الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ١٠٠)، انظر: الآمدي: غاية المرام (ص٨٨).

(٥) انظر: التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص٤٦).

(٦) الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٩٥).

وبعد أن ذكر أدلة المعتزلة على حدوث القرآن قال: "إنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل، وهو غير المتنازع فيه"(١). وقال في موضع آخر: "وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته ـ تعالى ـ لكنا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ، ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى(٢).

وهو نفس المعنى الذي يبينه الجويني في قوله: "اعلموا أن الكلام مع المعتزلة وسائر المخالفين يتعلق بالنفي والإثبات، فإن ما أثبتوه وقدروه كلاماً فهو في نفسه ثابت... فإن معنى قولهم هذه العبارات كلام الله أنها خلقه، ونحن لا ننكر أنها خلق الله، ولكن نمتنع من تسمية خالق الكلام متكلماً به، فقد أطبقنا على المعنى، وتنازعنا بعد الاتفاق في تسمية، والذي يقضي أهل الحق(٣) بقدمه هو الكلام النفسي والمخالفون ينكرون أصله ولا يثبتونه(٤).

ويوضح التفتازاني أيضاً محل الخلاف بينهم وبين المعتزلة بقوله: "وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي(٥).

وقال الآمدي في " أبكار الأفكار " مبيناً مذهبه ومذهب أصحابه عند ذكر الخلاف في القرآن: "القرآن ما هو؟ فنحن نقول: إنه المعنى القائم بالنفس والخصم يقول: إنه حروف وأصوات أوجدها الله ـ تعالى ـ وعند وجودها انعدمت وانقضت وإن ما أتى به الرسول من العبارات وكذلك قرآننا نحن ليس ذلك هو القرآن وإنما هو دليل عليه، وهل يقال: إنه حكاية عنه؟ فذلك مما جوزه عبد الله بن سعيد وامتنع عنه الباقون من

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٩٩).

(٢) السابق (٨/ ٩٢، ٩٣).

(٣) يقصد طائفته الأشاعرة.

(٤) الجويني: الإرشاد (ص١١٧).

(٥) التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص٤٤).

أصحابنا لأن الحكاية مشعرة بالمماثلة"[1].

وأشير إلى أن الآمـدي ـ رغم انتصاره لوحدة الكلام واختلاف مـتعلقاته ـ رجع في "أبكار الأفكار" وقال إنه أمر مـشكل، لا أستطيع حله وبيَّن ذلك بما نصه: "والحق إن ما ورد من الإشكال على القـول باتحاد الكلام وعود الاخـتلاف إلى المتعلقـات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله، ولعسر جوابه فسر أصحابنا القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء[2].

تبين مما سبق أن المعتزلة والأشاعرة اتفقوا على حدوث الكلام اللفظي، وأنه مخلوق لله تعالى، واختلفـوا في المعنى النفسي، فالأشاعرة تثبتـه والمعتزلة ينكرونه، ويرون أن إثباته لا يصح لأنه لا طريق إلى معـرفته من جهة الاضطرار أو الاكتـساب، ولا سبيل إلى إثباته بوجه من وجوه العلم، فالواجب نفيه لأنه متى بان ذلك من حاله جرى إثباته مجرى إثبات ما لا يعقل[3].

وإذا كانت المعتزلة قـد قالوا بحدوث القرآن وخلقه، ووافقـهم الأشاعرة على ذلك، وخالفوهم في إثبات المعنى النفسي، فإن هناك مذهباً وراء هذين المذهبين، وهو مذهب السلف والأئمة الذين يقولون: إن كلام الله تعـالى صفة قديمة متعلقة بمشـيئته وقدرته، ويفرقـون بين قدم النوع، وبين الفـرد من أفراده، ويخـالفون المعـتزلة ومن تبـعهم في قولهم بخلق القرآن كما سيأتي بيانه.

---

(١) الآمدي: ابكار الأفكار/ مخطوط دار الكتب رقم ١٦٠٣ علم كلام (لوحة ٤٤ب).

(٢) السابق: (لوحة ٥٢).

(٣) انظر: عبد الجبار الهمداني: المغني (٧/ ١٤).

المبحث الثاني
مذهب السلف

العقول الفطرية قاضية بأن الله ـ تعالى ـ له الكمال المطلق والقدرة التامة، وأنه متى شاء أن يتكلم الكلام الحقيقي المعروف بعبارة وحرف وصوت تكلم كيف شاء، ثم جاءت كتب الله ـ تعالى ـ ورسله بإثبات أنه سبحانه تكلم ويتكلم، وكلم ويكلم، وقال ويقول، ونادى ويُنادى، وأن القرآن كلام الله على الحقيقة.

وقد أخبرنا الله ـ تعالى ـ أن الجمادات قد تتكلم كلاماً حقيقياً، وأن أعضاء الإنسان تنطق يوم القيامة فتشهد عليه، وأخبر النبي ﷺ أنه كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه، وأسمع أصحابه تسبيح الحصى، فكان من المعلوم عند الناس أن التكلم بالعبارة والحرف والصورة، ليس موقوفاً على الآلات التي يتكلم بها الإنسان، بل قد يتكلم المخلوق بغيرها فكيف الخالق عز وجل؟! فلا يلزم من تكلُّم الله عز وجل أن يكون له جوف أو غير ذلك مما هو مُنزّه عنه[1].

لذلك فقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على ما دل عليه المعقول الصريح والمنقول الصحيح من أن الله ـ تعالى ـ مُتكلِّم بكلام حقيقي مسموع جامع للحرف والصوت، وأن القرآن من كلامه تعالى مُنزلٌ غير مخلوق، وأنه يتكلم بما شاء كيف شاء متى شاء، وأنكروا على من قال بخلقه أو أنه معنى قائم بذاته غير متعلق بمشيئته وقدرته، ويمكن توضيح مذهبهم في النقاط التالية:

أولاً: حقيقة الكلام والمتكلم.

الكلام اسم لما يصح به التكلم، وضده الخرس، والكلام والتكلم مصدران على قياس السلام والتسليم، وقد يطلق الكلام على التكليم، والتكلم، وقيل للقرآن كلام الله لأنه تكليم وتكلم، وهو مما يصح به التكلم، والكلام والكلمة ما يؤثر في قلب المستمع بواسطة سماع الآذان كتأثير الكَلْمِ في الصيد[2].

---

(١) المعلمي اليماني: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (٢/ ٣٦١).

(٢) انظر: الفيروز آبادي: بصائر ذوي التمييز/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة/ (١/ ٨٢).

والكلمة تطلق في اللغة على الجمل الكثيرة، وعلى الخطبة، وعلى القصيدة[1].

والكلام: القول، وقيل: الكلام ما كان مكتفياً بنفسه وهو الجملة، والقول ما لم يكن مكتفياً بنفسه وهو الجزء من الجملة، قال سيبويه: "ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس على أن يقولوا القرآن كلام الله، ولا يقولوا القرآن قول الله، وذلك أن هذا موضع ضيق متحجر لا يمكن تحريفه، ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه، فعبر لذلك عنه بالكلام الذي لا يكون إلا أصواتاً تامة مفيدة[2]. قال الراغب: "والكلام يقع على الألفاظ المنظومة وعلى المعاني التي تحتها مجموعة"[3].

تبين مما سبق من أقوال أهل اللغة أن الكلام في لغة العرب التي نزل بها القرآن يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعاني التي تحتها مجموعة، ويؤثر في السمع بواسطة الأذن، وهو لا يكون مسموعاً إلا بأصوات تامة مفيدة.

فهذا الذي تفهمه العرب من لفظ كلم، وتكلم، ونادى، وقال، وهي اللغة التي خاطب النبي ﷺ بها أصحابه، ولم ينقل عن النبي ﷺ ولا عن أحد من الصحابة وتابعيهم، وأئمة المسلمين حتى ظهور عبد الله بن كلاب، أنه فسر الكلام بغير هذا.

ولو كان المقصود من كلام الله - تعالى - غير هذا الظاهر الذي تعرفه العرب من لغتها لبينه النبي ﷺ بأفصح عبارة وأوضحها. وقد سبق في الفصل الأول من هذا البحث بيان أن الأصل في الكلام أن يحمل على ظاهره وحقيقته، ولا يصار إلى معنى مجازي خاص إلا بقرينة ظاهرة. وهذا نفس الفهم الذي يقرره ابن تيمية بقوله: "وقال الجمهور من جميع الطوائف: إن الكلام اسم للفظ والمعنى جميعاً، كما أن الإنسان المتكلم اسمٌ للروح والجسم جميعاً، وأنه إذا أُطلق على أحدهما فبقرينة"[4]. وحقيقة المتكلم هو

---

(١) أبو بكر الرازي: تفسير غريب القرآن/ دكتوراه مخطوطة بكلية الآداب جامعة القاهرة، ت عبد الله محمد/ ١٤١٧هـ - ١٩٦١م/ (٣/ ٨٨٤).

(٢) ابن منظور: لسان العرب/ ط دار المعارف/ (٥/ ٣٩٢٢).

(٣) الراغب الأصفهاني: المفردات/ ت محمد سيد كيلاني/ ط الحلبي/ الطبعة الأخيرة ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م/ (٤٣٩)، وانظر الفيروز آبادي بصائر ذوي التمييز (٤/ ٣٧٧).

(٤) ابن تيمية مجموع الفتاوى ١٢/ ٣٥

من يقوم به الكلام، فلا يكون متكلماً بشيء لم يقم به، بل هو قائم بغيره كما لا يكون عالماً بعلم قائم بغيره، ولا حياً بحياة قائمة بغيره، ولا مريداً بإرادة قائمة بغيره"(١).

ومعنى قولهم: يقوم به الكلام أي يتكلم بحرف وصوت فيُسمع منه، لا لازماً لذاته كما تقول الأشاعرة والكلابية.

ثانياً: القرآن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق.

ومما اعتقده أهل السنة والجماعة أن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأنكروا على الجهمية والمعتزلة وغيرهم الذين قالوا: إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره، فاتفقوا على أن كلام الله مُنزل غير مخلوق كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾(٢) [الأنعام: ١١٤].

ومعنى قولهم: "منه بدا" أي هو المتكلم به، لم يخلقه في غيره فيكون كلاماً لذلك المحل الذي خلقه فيه، فإن الله ـ تعالى ـ إذا خلق صفة من الصفات في محل كانت الصفة صفة لذلك المحل، ولم تكن صفة لرب العالمين، فإذا خلق حركة أو لوناً في محل، كان ذلك المحل هو المتحرك المتلون، وكذلك إذا خلق حياة أو إرادة أو قدرة أو علماً في محل، كان ذلك المحل هو المريد، القادر، العالم، المتكلم بذلك الكلام، ولم يكن ذلك المعنى المخلوق في ذلك المحل صفة لرب العالمين، وإنما يتصف الرب ـ تعالى ـ بما يقوم به من الصفات، لا بما يخلقه في غيره من المخلوقات(٣).

ولم يرد السلف بقولهم: "منه بدا" أن كلامه فارق ذاته، فإن الكلام وغيره من الصفات لا تفارق الموصوف، بل صفة المخلوق لا تفارقه وتنتقل إلى غيره، فكيف تكون صفة الخالق تفارقه وتنتقل إلى غيره؟ لكن مقصودهم الرد على الجهمية الذين زعموا أن القرآن خلقه الله في غيره، فيكون قد ابتدأ وخرج من ذلك المحل الذي خُلق فيه لا من الله(٤).

---

(١) انظر: ابن تيمية الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٨٠).

(٢) انظر: ابن تيمية: شرح الأصفهانية/ ت حسنين مخلوف/ دار الكتب الإسلامية/ (ص٥).

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٠، ٤١).

(٤) انظر ابن تيمية: شرح الأصفهانية (ص٦)، مجموع الفتاوى (١٢/ ٥١٨).

ومعنى قول السلف: "إليه يعود": ما جاء في الآثار أن القرآن يسرى به حتى لا يبقى في المصاحف منه حرف، ولا في القلوب منه آية. فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «يُسرى على كتاب الله في ليلة، فلا يبقى في الأرض منه آية، ويبقى طوائف من الناس الشيخ الكبير والعجوز الكبير يقولون أدركنا آباءنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها»(١).

ومما اتفقوا عليه أيضاً أن القرآن جميعه كلام الله ـ تعالى ـ حروفه ومعانيه، ليس شيءٌ من ذلك كلاماً لغيره، ولكن أنزله على رسوله، وليس القرآن اسماً لمجرد المعنى، ولا لمجرد الحرف، بل لمجموعهما، وكذلك سائر الكلام، ليس هو الحروف فقط، ولا المعاني فقط، كما إن الإنسان المتكلم الناطق ليس هو مجرد الروح ولا مجرد الجسد بل مجموعهما(٢).

ومما ينبغي أن أشير إليه هنا أن مقصد السلف بقولهم: القرآن كلام الله غير مخلوق "القرآن الذي هو كلام الله ووحيه، وهو الذي نزل به جبريل على الرسول ﷺ قرآناً عربياً لقوم يعلمون بشيراً ونذيراً كما قال عز وجل: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥].

وهو الذي بلغه الرسول ﷺ كما أمر به في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] فكان الذي بلغه كلامه ـ عز وجل ـ وفيه قال ﷺ: "أتمنعوني أن أبلغ كلام ربي" وهو الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة، ويُكتب في المصاحف... كله كلام الله جل جلاله، وهو القرآن الذي نقول إنه غير مخلوق"(٣).

فلم يرد السلف بقولهم القرآن كلام الله غير مخلوق نفي الخلق عن المعنى القائم بالنفس، دون ما هو موجود بيننا، ولا كان ذلك متصوراً لهم أصلاً، لذلك لما قال ابن كلاب هذه المقالة أنكرها عليه الإمام أحمد وغيره ممن عاصره. فقال الإمام أحمد:

---

(١) ابن منده: التوحيد (٣/ ١٧٣).

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ٤٦٧).

(٣) أبو عثمان الصابوني: الرسالة في اعتقاد أهل السنة (ص ٣٠، ٣١).

القرآن حيث تصرف فهو غير مخلوق، ولا نرى القول بالحكاية والعبارة، وغلَّط من قال بهما وجهَّله، فقال: "من قال إن القرآن عبارة عن كلام الله فقط غلط وجهل"(١).

وهو المعنى الذي يبينه ابن قدامة بقوله: "ولما اختلف أهل الحق والمعتزلة فقال أهل الحق القرآن كلام الله غير مخلوق وقالت المعتزلة هو مخلوق لم يكن اختلافهم إلا في هذا الموجود دون ما في نفس الباري مما لا يدرى ما هو ولا يعرف(٢).

وهو نفس ما يقرره الآجري في "الشريعة" بقوله: "ومن قال: إن هذا القرآن الذي يقرأه الناس، وهو في المصاحف حكاية لما في اللوح المحفوظ فهو قول منكر ينكره العلماء، يقال لقائل هذه المقالة: القرآن يُكَذِّبُكَ ويرد قولك، والسنة تُكذبك وترد قولك، قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] فأخبرنا ـ عز وجل ـ أنه سمع الناس كلام الله، ولم يقل حكاية كلام الله، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤] فأخبر أن السامع إنما يسمع القرآن، ولم يقل حكاية القرآن. . ."(٣).

ثالثاً: أن الله ـ تعالى ـ يتكلم بمشيئته وقدرته.

فالله ـ تعالى ـ موصوف بالكلام أزلاً وأبداً، فهو صفة قديمة له سبحانه ومتعلقة بمشيئته وقدرته، فهو سبحانه له الكمال المطلق والقدرة التامة، فمتى شاء أن يتكلم تكلم، ومتى شاء لم يتكلم.

وقد جاءت رُسل الله تعالى وكتبه تخبر أنه يتكلم في وقت دون وقت متى شاء، تكلم في الأزل، وكلم آدم، وكلم موسى، ويكلم الملائكة، وينادي في ثلث الليل الأخير، وينادي ملائكته، ويحاسب الخلق يوم القيامة ويتكلم معهم ليس بينه وبينهم حجاب(٤).

---

(١) السفاريني: لوامع الأنوار (١/١٣٩).

(٢) ابن قدامة: مناظرة الشيخ ابن قدامة في خلق القرآن (ص ١٢).

(٣) الآجري: الشريعة/ ت محمد حامد الفقي/ أنصار السنة المحمدية/ (ص٨٩، ٩٠)، وانظر: ابن البنا الحنبلي: المختار في أصول السنة (ص٨٢)

(٤) انظر: ابن خزيمة: التوحيد (ص١٤٣ وما بعدها)، ابن منده: التوحيد (٣/١٢٩ وما بعدها).

قال الإمام الدارمي مبيناً مذهب السلف في صفة الكلام وأن الله تعالى متكلم كيف شاء: "فالله المتكلم أولاً وآخراً لم يزل له الكلام إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له الكلام إذ لا يبقى متكلم غيره فيقول: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦] أنا الملك أين ملوك الأرض؟ فلا ينكر كلام الله عز وجل إلا من يريد إبطال الله عز وجل وكيف يعجز عن الكلام من علّم العباد وأنطق الأيام؟"(١).

"ومذهب سلف الأمة ومحققي الأئمة أن الكلام صفة ذات وفعل معاً، فإن صفة الكلام لله ـ عز شأنه ـ ثابتة بإجماع الأنبياء على ذلك فيتكلم إذا شاء، ومتى شاء بلا كيف، فإن الكلام صفة كمال لا نقص فيه، والرب أحق أن يتصف بالكلام من كل وصوف بالكلام، إذ كل كمال لا نقص فيه يثبت للمخلوق فالخالق أولى به؛ لأن القديم الواجب الخالق أحق بالكمال المطلق من المحدث الممكن المخلوق... فيجب ثبوت كونه تعالى متكلماً وأن ذلك لم يزل ولا يزال، والمتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً له بدون قدرته ومشيئته، والذي لم يزل يتكلم إذا شاء أكمل ممن صار الكلام يمكنه بعد أن لم يكن الكلام ممكناً له، وحينئذ فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته"(٢).

ومعنى قول السلف: "إن كلامه ـ تعالى ـ قديم" أي أن صفة الكلام قديمة النوع لله -تبارك وتعالى- لم يزل الله سبحانه متكلماً، لم يكن في وقت غير متكلم، ثم خلق لنفسه كلاماً فحصل له كمالاً بعد نقص، تعالى الله عن صفات النقصان.

ومعنى قولهم: "إنه متعلق بمشيئته وقدرته" أن الكلام المعين كقوله تعالى مثلاً في ثلث الليل الأخير من كل ليلة: من يدعوني فأستجيب له... " هذا الكلام المعين كائن بعد أن لم يكن، فمن قال: إن هذا القول المعين قديم لزمه أن الله تعالى لم يزل قائلاً لذلك أزلاً وأبداً إذ الكلام لا يقوم إلا بمتكلم، فإذا كان هذا القول المعين قديماً كان الله قائلاً دائماً هذا القول إذ القديم بعينه يمتنع عدمه في وقت من الأوقات.

---

(١) الدارمي الرد على الجهمية (ص ٨٣)

(٢) السفاريني لوامع الأنوار (١/ ١٣٤)

كذلك فالله تعالى أخبرنا أنه يقول يوم القيامة بعد فناء خلقه: ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾، فهذا القول المعين لا يمكن القول بأنه قديم بعينه لأنه تعالى أخبرنا أنه سيقوله يوم القيامة بعد فناء خلقه. وإلى هذا المعنى أشار ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ بقوله: "وكلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق عند سلف الأمة وأئمتها، وهو أيضاً يتكلم بمشيئته وقدرته عندهم، لم يزل متكلماً إذا شاء، فهو قديم النوع وأما نفس النداء الذي نادى به موسى ونحو ذلك فحينئذ ناداه به، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ١١] وكذلك نظائره فكان السلف يفرقون بين نوع الكلمة، وبين الكلمة المعينة"(١).

وإلى قريب من هذا المعنى أشار ابن حزم رحمه الله بقوله: "نقول: إن الله ـ تعالى ـ قد قال ما أخبرنا أنه قاله، وأنه ـ تعالى ـ لم يقل بعد ما أخبرنا أنه سيقوله في المستأنف، ولكن سيقوله، ومن تعدى هذا فقد كذَّب الله جهلاً. وأما من قال: إن الله تعالى لم يزل قائلاً "كن" لكل ما كونه أو يريد تكوينه، فإن هذا قول فاحش موجب أن العالم لم يزل، لأن الله ـ تعالى ـ أخبرنا أنه ـ تعالى ـ إذا أراد شيئاً فإنما يقول له كن فيكون، فصح أن كل مكون فهو كائن إثر قول الله ـ تعالى ـ له كن بلا مهلة، فلو كان الله ـ تعالى ـ لم يزل قائلاً كن لكان كل مكون لم يزل، وهذا قول من قال إن العالم لم يزل، وله مدبر خالق لم يزل(٢).

رابعاً: أن الله ـ تعالى ـ يتكلم بصوت وحرف.

ومما اعتقده أهل السنة أن الله ـ تعالى ـ متكلم بكلام مسموع مفهوم جامعٌ للحرف والصوت(٣) وهو ما انتهى إليه كلام المحققين من أئمة المذاهب من أهل السنة والمتكلمين والمتصوفة. قال الكلاباذي: "وقالت طائفة من الصوفية: كلام الله حرف وصوت، وأنه لا يعرف كلام إلا كذلك، مع إقرارهم أنه صفة لله في ذاته وأنه غير

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/٥٧٧)، وانظر: ابن أبي العز: شرح الطحاوية (ص١٠٥).

(٢) ابن حزم: **الفصل في الملل والنحل**/ مكتبة السلام العالمية/ بدون تاريخ/ (٣/٧)

(٣) انظر: السكسكي الحنبلي/ **البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان**/ دار التراث العربي/ ط ١، ١٤٠٠ - ١٩٨/ (ص٦٣)

مخلوق، وهذا قول الحارث المحاسبي"(١).

وقد ذكر الآلوسي أن إثبات الحرف والصوت لكلام الله تعالى هو ما انتهى إليه كلام المحققين من العلماء؛ يقول: "والذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغاً لا ينبغي معه تأويل ولا يناسب معه قيل وقال.... واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت، بل قد ورد إثبات الصوت لله ـ تعالى شأنه ـ في أحاديث لا تحصى وأخبار لا تستقصى"(٢).

وقد ذكر الإمام أحمد ثبوت الصوت لله تعالى فيما يرويه عنه ابنه عبد الله يقول: "سألت أبي عن قوم يقولون لما كلّم الله موسى لم يتكلم بصوت. قال أبي: حديث ابن مسعود إذا تكلم الله سُمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان. قال أبي: وهذا الجهمية تنكره، هؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر، إلا أنّا نروي هذه الأحاديث كما جاءت"(٣).

وقد ثبت التصريح بلفظ الصوت في أحاديث صحيحة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين من بعدهم، وتلقتها الأمة بالقبول حتى جاء الجهمية فردوها. قال السفاريني في شرح العقيدة: "وقد رُوي في إثبات الحرف والصوت أحاديث تزيد على أربعين حديثاً بعضها صحاح، وبعضها حسان يُحتج بها أخرجها الإمام الحافظ ضياء الدين المقدسي وغيره، وأخرج غالبها الإمام أحمد واحتج به، وأخرج الحافظ ابن حجر غالبها أيضاً في شرح البخاري واحتج بها البخاري وغيره من أئمة الحديث، على أن الحق جل شأنه يتكلم بحرف وصوت.

---

(١) الكلاباذي: التعرف لمذاهب التصوف/ ت محمود أمين/ الكليات الأزهرية/ ط ٢، ١٤٠٠ - ١٩٨٠م/ (ص٥٥)، انظر: الجيلاني: الغنية/ ت فرج توفيق/ مكتبة الشرق الجديد ببغداد بدون/ (٢٧٦/١).

(٢) الآلوسي: روح المعاني/ ت السيد محمود الآلوسي/ إحياء التراث العربي بيروت/ ط ٢/ ١/ ١٧.

(٣) عبد الله بن أحمد السنة/ ت محمد السعيد رغلول/ دار الكتب العلمية/ (ص٧١)، وانظر ابن قدامة: مناظرة ابن قدامة في خلق القرآن (ص٢١)

وقد صححوا هذا الأصل واعتقدوه، واعتمدوا على ذلك منزهين الله ـ تعالى ـ عما لا يليق بجلاله من شبهات الحدوث، وسمات النقص كما قالوا في سائر الصفات، فإذا رأينا أحداً ممن لا يقدر عشر معشار هؤلاء يقول لم يصح عن النبي ﷺ حديثٌ واحد أنه تكلم بحرف وصوت ورأيت هؤلاء الأئمة قد دونوا هذه الأخبار وعملوا بها، ودانوا لله ـ سبحانه وتعالى ـ بها، وصرحوا بأن الله تعالى تكلم بحرف وصوت لا يشبهان صوت مخلوق ولا حروفه البته، معتمدين على ما صح عندهم عن صاحب الشريعة المعصوم، فهو حق اليقين بلا محال»[1].

ومن هذه الأحاديث التي صرح فيها بالحرف والصوت: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» بسنده عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: قال النبي ﷺ: "يقول الله يا آدم، فيقول: لبيك وسعديك فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بعثاً إلى النّار»[2].

وأخرج البخاري أيضاً في "خلق أفعال العباد" عن عبد الله بن أنيس أن النبي ﷺ قال: "يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديّان"[3].

(١) السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ١٤٣)، وانظر الآلوسي: جلاء العينين/ مطبعة المدني/ ط ١٤٠١ / ١٩٨١/ (ص٣٣٩).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح (رقم ٧٤٨٣) (١٣/ ٤٦٢)، وفي خلق أفعال العباد بنفس الإسناد (رقم ٣٦٦) (ص١٣٨)، أحمد (٣/ ٣٢، ٣٣). وقد طعن ابن الجوزي في هذا الحديث بتفرد حفص بن غياث به (دفع شبه التشبيه ص ٨٢) وتابعه البيهقي (الأسماء والصفات ٣٧٥). لكن حفص بن غياث ثقة، وثقه يحيى بن معين والنسائي وأبو حاتم وابن مهدي ويعقوب بن شيبة. (انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٢٢، ٢٣، ٢٤)، تاريخ بغداد (٨/ ١٩٤). قال الذهبي: ويروى عن أحمد أنه قال كان حفص يخلط في حديثه. قلت ـ أي الذهبي ـ احتج بهذه الكلمة بعض قضاتنا على أن حفصاً لا يحتج به في تفرده عن رفاقه بخبر "فينادي بصوت"، فهذه اللفظة ثابتة في صحيح البخاري وحفص حجة، والزيادة من الثقة مقبولة (سير أعلام النبلاء ٩/ ٣١). وقد ذكر الحافظ ابن حجر في (الفتح ١٣/ ٤٦١) أن حفصاً لم ينفرد به بل وافقه عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش، أخرجه عبدالله بن أحمد في كتاب السنة عن أبيه عر عبد الرحمن المحاربي

(٣) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد (رقم٣٦٥) (ص١٣٧)، وذكره في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم=

وأخرج الترمذي بسنده عن ابن مسعـود، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ﴿الٓمٓ﴾ حرف ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف»(١).

واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحـابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الدين أنه سبحانه ينادي بصـوت، نادى موسى عليه السلام، وينادي عباده يوم القـيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصـوت، ولم ينقل عن أحـد من السلف أنه قال: إن الله مـتكلم بلا صـوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتـكلم الله بصوت حـرف(٢). والصوت لازم الكلام والنداء لا يعقل لفظ النداء أو التكلم فيَ لغة العرب بغير صـوت مسموع لا حقيقة

= (فتح ١٣/ ٤٦١)، وفي الأدب المفرد/ شرح الأدب المفرد للجيلانى/ ت مـحب الدين الخطيب/ المكتبة السلفـية/ ط٣، ١٤٠٧ هـ/ (رقم ٩٧٠) (١/ ٤٣٣)، والحـاكم في المسـتدرك/ دارالفكر بيروت/ ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م (٤/ ٥٧٢، ٥٧٥)، (٢/ ٤٢٧، ٤٢٨) وأحـمـد (٣/ ٤٩٥)، وابن أبي عـاصم (١/ ٢٢٥)، وذكر ابن القيم أنه رواه الحافظ المقدسي في (مختصر الصواعق المختارة (٢/ ٥٠٥)، وذكر ابن حجر أنه أخرجه الطبراني في معجم الشاميين وتمام في فوائده (فتح ١/ ١٥٩) وقد طعن البيهقي في هذا الحديث بتفرد عبد الله بن محمد بن عقـيل به، وعبد الله بن محمد احتج به أحمد وإسحاق ابن راهويه والحميدي (سيـر أعلام النبلاء (٦/ ٢٠٥))، وقال الحافظ في التقريب/ دار الرشيد، ت محمد عوامة/ ط٣ ١٩٩١م (١/ ٣٢١) صدوق في حديثـه لين، ولم ينفرد به عبد الله بن محمد بن عقيل فقد توبع (انظر فتح الباري ١٣/ ٤٦٥، ١/ ١٥٩) والحديث صححه الحاكم ولم يتعقبه الذهبي، وحسنه ابن القـيم (مختـصر الصواعـق ٢/ ٥٠٤) وقال المنذري: رواه أحمـد بإسناد حسن (٤/ ٢٠٢ الترغيب والترهيب/ إدارة الطباعة المنيرية/ بدون) وصحـحه الألباني كما في السنة لابن أبي عاصم/ المكتب الإسلامى/ ط١، ١٤هـ - ١٩٨٠م (١/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(١) أخرجـه التـرمذي/ سنن الترمذي/ ط الحلبي/ ت أحـمد شاكـر/ ط ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م / بسند صحـيح/ عن ابن مسـعود (رقم ٢٩١٠) (٥/ ١٧٥)، الدارمي/ ط السـيد عبـد الله هاشم بالمدينة/ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م مـوقـوفاً (رقم ٣٣١١) (٢/ ٣٠٨)، ابن أبي شـيـبـة في المصنف رقم (٩٩٨١) (١١/ ٤١٦) موقوفاً عن ابن مسعود، ومرفوعـاً عن عوف بن مالك الأشجعي، وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير/ ط دائرة المعارف العثمانية/ ت المـعلمي اليماني/ ط ١٣٨٠هـ مرفوعاً عن ابن مسعود (١/ ٢١٦)، والخطيب في تـاريخ بغـداد/ طبـعـة مـصـورة لدار الفكر عن دائرة المـعـارف الهندية/ (١/ ٢٨٦) قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه

(٢) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل/ دار الكتب العلمية/ ط ٣، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م/ (٣/ ٣٥٤).

ولا مجازاً فإذا انتفى الصوت انتفى النداء(١).

قال الحافظ ابن حجر: "ومن نفى الصوت يلزمه أن الله تعالى – لم يُسمع أحداً من ملائكته، ولا رُسله كلامه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين؛ لأنها التي عهد أنها ذات مخارج، ولا يخفى ما فيه، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوقين(٢).

وإذا ثبت أن موسى ـ عليه السلام ـ إنما سمع من الله ـ عز وجل ـ كلامه لم يجز أن يكون الكلام الذي سمعه إلا صوتاً وحرفاً، فإنه لو كان معنى في النفس وفكراً وروية، لم يكن ذلك تكليماً لموسى، ولا هو شيء يُسمع(٣).

ولا يلزم من تكلمه ـ تعالى ـ بصوت أن يكون هذا الصوت مثل صوت المخلوقين ـ تعالى الله عن ذلك ـ فإن الله ليس كمثله شيء؛ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فكما لا يشبه علمه وقدرته وحياته علم المخلوق وقدرته وحياته. فكذلك لا يشبه كلامه كلام المخلوقين ولا معانيه تشبه معانيه، ولا حروفه تشبه حروفه، ولا صوت الرب يشبه صوت العبد(٤).

وهو ما يقرره الإمام البخاري بقوله: "ويذكر عن النبي ﷺ أن الله ينادي بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قَرُب، وليس هذا لغير الله". قال: "وفي هذا دليل على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، وأن الملائكة يُصعقون من صوته، فإذا نادى الملائكة بعضهم بعضاً لم يصعقوا، قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢] فليس لصفة الله ند ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين(٥).

(١) انظر: السفاريني/ لوامع الأنوار (١/ ١٦٩).

(٢) ابن حجر: فتح الباري/ طبعة مصورة لدار الفكر بيروت عن الطبعة الأولى المطبعة السلفية بالقاهرة/ (١٣/ ٤٣٦).

(٣) السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ١٤٠)، انظر ابن قدامة: مناظرة ابن قدامة في خلق القرآن (ص٢٠).

(٤) انظر ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ٤٦٧).

(٥) البخاري: خلق أفعال العباد/ ت محمد السعيد زغلول/ مكتبة التراث الإسلامي/ (ص١٣٧).

وليس الصوت المســموع من القراء هو الصوت الذي تكلم الله به، فـالله ـ تعالى ـ تكلم بالقرآن بصوت نفسه، وسمع موسى صوته ـ تبارك وتعالى ـ أما الصوت المسموع من العباد، فهو صوت المخلوق(١).

(١) انظر: ابن تيمية/ مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٥٠٠).

المبحث الثالث
مذهب ابن الزاغوني

ذهب ابن الزاغوني إلى أن الله ـ تعالى ـ مُتكلمٌ، وكلامه ـ تعالى ـ قديمٌ غير محدث ولا مخلوق[١]. وأن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق، منزلٌ أنزله الله ـ تعالى ـ على يد جبريل ـ عليه السلام ـ إلى النبي ﷺ وسمعه جبريل من الله ـ تعالى ـ وسمعه النبي ﷺ من جبريل، وسمعته الصحابة من النبي ﷺ [٢].

ويرى ابن الزاغوني أنه ليس معنى كون القرآن منزلاً مسموعاً أنه فارق ذاته ـ تعالى ـ أو أن الصفة انتقلت عن محلها: "فإن الكلام من الصفات المتعدية، ولهذا يتعدى إلى السمع فينتقل من محله الذي هو مقارنة الذات إلى الاتصال بالأسماع لا على وجه النقلة القاطعة، وأقوى الأشياء به مثالاً نور الشمس، فإنه يمتد ويتعدى من الشمس إلى الاتصال بالذوات حتى تحصل الاستنارة والحرارة لما يلاقيه من الشعاع والنور، وإن كان ذلك ليس بمنفصل من الشمس...، فإذا كان في الشاهد مثل ذلك فلا يمتنع أن يكون القرآن والكلام مثل ذلك"[٣].

وهو موافق في هذا لمذهب السلف، في أن المنزل كلامُ اللهِ على الحقيقةِ، لا كما قالت الأشاعرة والكلابية أن المنزل عبارة أو حكاية عن كلام الله، فبين أن المنزل كلام الله نفسه الذي هو القرآن.

ويرى ابن الزاغوني أن كلامه ـ تعالى ـ صفة نفسية له، وليست بصفة فعلية، ولا من جنس الأفعال[٤]. وهو موافقٌ في هذا لمذهب الكلابية والأشعرية، وبنى ذلك على أموراً:

---

(١) انظر: ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٣٦٩)

(٢) السابق (ص٤٢٩).

(٣) السابق (ص٤٣٠).

(٤) انظر: السابق (ص٣٥٣).

الأول: أن الكلام، والعلم، والقدرة كل واحدة منها تدل على حياة الموصوف، والحياة شرط مصحح لكل واحدة منها على وجه واحد ووتيرة واحدة، ثم العلم والقدرة صفات ذاتية وليست فعلية فليكن الكلام كذلك[1].

الثاني: أن ما ثبت وصفاً لله ـ تعالى ـ يستحقه لنفسه لم يكن ثبوته ووجوده موقوفاً على إرادته ـ تعالى ـ واختياره، ولهذا يستحيل في حقه ـ تعالى ـ انقلاب صفاته النفسية إلى ضدها، وما سواها، ولهذا لما كان يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة وأمثال ذلك من الصفات النفسية، وكان يستحقها لنفسه وذاته، استحال في حقه زوالها وعدمها[2].

الثالث: لا يجوز أن توجد الذات خالية من وصفها بأنها متكلمة؛ إذ لو كان كذلك لثبت ضد الكلام وصفاً للذات وهو السكوت والخرس أو ما يعرض على المتكلم فيمنعه من الكلام، فيستحق لأجله أن يسقط وصف الكلام عنه[3].

ويتفق ابن الزاغوني مع ما ذهب إليه السلف والمعتزلة وغيرهم من أن حقيقة الكلام "مجموع حروف على صفات مخصوصة لتحقيق معاني مطلوبة من اسم وفعل وحرف إلى تفاصيل ذلك، وأقسام المطلوب منه، فمتى تمت الصيغة، وحصلت الإفادة سميناه كلاماً، ومتى خلا عن ذلك فكان لا يفيد معنى، ولا يحصل مطلوباً لم يسم كلاماً"[4].

وإذا كان الكلام لا يكون كلاماً حتى يترتب من حروف مجموعة لتحقيق معاني مطلوبة، وهو مع ذلك صفة نفسية، فابن الزاغوني يرى أن كلامه ـ تعالى ـ مترتب في ذاته؛ لأنه لا يكون كلاماً بغير حروف مترتبة، إلا أنه غير مترتب في وجوده، لأن ترتيب الوجود موقوف على الإرادة والاختيار، وهذا ممتنع عنده.

وهو يفصل ذلك بقوله: "الترتيب الداخل على الكلام في الجملة على ضربين:

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٣٥٤).

(٢) انظر: السابق (ص٣٥٨).

(٣) السابق (ص٣٥٧).

(٤) السابق (ص٣٥٩).

أحدهما: ترتيب استحق لأجله أن يسمى كلاماً. والثاني: ترتيب يستحق أن يكون الكلام به واصلاً إلى السمع مدركاً بالآلة المدركة.

فالترتيب المستحق الذي لأجله يجب أن يسمى كلاماً، وهو ترتيب الحروف بعضها على بعض بطريق الاقتران المفيد للمعنى... فهذا ترتيب متى قدرناه زائلاً خرج الكلام عن المقام الذي لأجله يسمى كلاماً، من جهة أن الكلام في العموم إنما يُطلق على ما يفيد دون ما لا يفيد، فهذا ترتيب لازم لزوماً مقارناً لاستحقاق التسمية، ولو عدمت لم يكن كلاماً "[1].

وأما الترتيب الذي يستحق بكون الكلام واصلاً إلى السمع، فذلك ينقسم إلى ضربين: أحدهما: ترتيب من جهة تعود إلى المتكلم. والثاني: ترتيب يعود إلى السامع.

فأما الترتيب العائد إلى المتكلم، فذلك كيفية تتعلق بالآلات المؤدية للكلام، وذلك معدوم في حق الباري تعالى. وأما الترتيب العائد إلى السامع، فذلك مرتبط بالظهور تارة، وبصفة الفهم المراد منه أخرى، وذلك أمر لا يوجب اقترانه بالكلام لأن ذلك أمر ليس بعائد إلى نفس الكلام[2].

وتبعاً لأصله أن الكلام صفة نفسية يرى ابن الزاغوني أن الله ـ تعالى ـ قد تكلم في الأزل، وهو منفرد بوحدانيته، حتى يثبت له استحقاق صفة الكلام في القدم، وأن لا يكون الكلام في حقه صفة حادثة وجدت بعد أن لم تكن[3].

أما ما يوجد من كلام الله ـ تعالى ـ في الأوقات المختلفة، فيرى ابن الزاغوني أنه ليس فيه قيام فعله به ـ تعالى ـ وإنما هو إظهار للحروف والأصوات التي هي الكلام القديم الذي تكلم الله ـ تعالى ـ به في الأزل. ويبين ابن الزاغوني ذلك بقوله: "إن هذه الحروف والأصوات ليست من نتائج الفعل في حق الآدمي، وإنما هي أمر يظهر

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٣٦٤).

(٢) انظر السابق (ص ٣٦٥).

(٣) انظر السابق (ص٣٨٥).

عندما يوجد من الفعل المخصوص، وإنها منسوبة الوجود إلى الله ـ تعالى ـ فإن كان مخلوقاً كان فعلاً له، وهو كلام العباد، وما كان كلاماً لله ـ تعالى ـ وهو القرآن وما يضاهيه من كلامه الذي أنزله على عباده، فإنه يكون مظهراً له لا فاعلاً لذاته"[1].

وإذا كان الصوت والحرف قد تكلم الله ـ تعالى ـ بهما، وهما داخلان في مسمى كلامه ـ تعالى ـ فهما قديمان غير مخلوقين.

ويرى ابن الزاغوني أنه "إذا ثبت أن الحروف التي في القرآن قديمة، فهي بعينها حروف المعجم، لأنها ينتظم بها الكلام، ويقصد بها بيان المعاني وسوق الأخبار وتبليغ الأوامر، فهي تدور في الكلام دوراناً واحداً، وعلى صفة واحدة، وبمعنى واحد، وعلى وتيرة واحدة لا غير، فإذا ثبت أنها قديمة، فمن ادعى أن في الكلام حروفاً غيرها فعليه الدلالة"[2].

أما بالنسبة للصوت، فقد أثبت ابن الزاغوني الصوت لله ـ تعالى ـ موافقاً لدلالة الكتاب والسنة والمنصوص الصريح عن الإمام أحمد، لكنه شذ فقال: إن الصوت المسموع من العبد عند قراءة القرآن هو صوت الله تعالى.

قال ابن الزاغوني: "إن ما يظهر عند حركات آلات الآدمي في محل قدرته من الأصوات إنما هو كلام الله ـ تعالى ـ وليس بالعبد ولا منه، وقد اتفقنا أن القرآن الذي هو كلام الله قديم غير مخلوق، فوجب لذلك أن نقول إن ما يصل إلى السمع هو صوت الله ـ تعالى ـ لأنه لا فعل للعبد فيه"[3].

ويرى ابن الزاغوني أن التلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، والكتابة هي المكتوب، وذلك لأن التلاوة والقراءة هي الحروف والأصوات، التي هي القرآن. وهو يقصد بهذا الإنكار على ابن كلاب والأشعري فيما ذهبا إليه من أن التلاوة والكتابة والقراءة مخلوقة، وهي عبارة أو حكاية عن كلام الله ـ تعالى ـ المتلو المكتوب المقروء

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٣٥٥).

(٢) السابق (ص ٤٣٤).

(٣) السابق (ص٤١١).

الذي هو المعنى القائم بالنفس عندهم(١).

وبعدُ، فهذا مُجمل مذهب ابن الزاغوني في الكلام والقرآن، وقد وافق السلف في مواضع وخالفهم في أُخر، وأشير إلى بعض ذلك في هذا التعليق الموجز:

أولاً: يتفق ابن الزاغوني مع السلف في أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه مُنزلٌ من عنده، وهو يصرح بمخالفة الكلابية والأشاعرة الذين يقولون: هو عبارة أو حكاية عن كلام الله تعالى.

ثانياً: أنه أثبت الكلام صفة نفسية لله ـ تعالى ـ وليست صفة فعل. وقد سبق بيان أن الناس اختلفوا في هذا على ثلاثة مذاهب: فالمعتزلة يرون أنه صفة فعلٍ وهو مخلوق منفصل عنه تعالى، والأشاعرة والكلابية يرون أنه صفة نفس لازمة لله تعالى، وهذا ما ذهب إليه المصنف مع اختلاف في التفصيل، والسلف يرون أنه صفة ذات وفعل، بمعنى أن الله ـ تعالى ـ موصوف بالكلام في الأزل، لم يحدث له وصف بعد أن لم يكن، ومع ذلك فهو متعلق بمشيئته وقدرته، أي أنه يتكلم في وقت دون وقت، متى شاء كيف شاء، وهذا لا يقتضي حدوث وصف له تعالى.

"لأن الفعل الواحد الذي يتكرر ليس مما يدخل في مطلق صفاته، ولكن كونه بحيث يفعل إذا شاء صفته، والفرق بين الصفة والفعل ظاهر، فإن تجدد الصفة أو زوالها يقتضي تغير الموصوف واستحالته، ويقتضي تجدد كمال له بعد نقص، أو نقص بعد كمال، وهذا ليس موجوداً في الفعل المعين، لذلك يقال كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء هو صفة الكمال(٢).

وقد بنى ابن الزاغوني قوله بأن الكلام صفة نفس بقياسه على العلم والقدرة، فلما كانت هذه صفات ذاتية، قال: يجب أن يكون الكلام كذلك.

والفرق ظاهر بين العلم والقدرة وبين الكلام، فإن العلم والقدرة كمال الموصوف بها بأن تكون لازمة لذاته، فلا يقال إنه يعلم في وقت دون وقت أو يقدر في وقت دون

(١) انظر: ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤١٢).

(٢) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٩١).

وقت، وإلا كان موصوفاً بضدها من الجهل والعجز، فإن من يعلم في وقت دون وقت، ويقدر في وقت دون وقت أنقص قدراً ممن يكون العلم والقدرة لازمة له، وهذا بخلاف الكلام، فإن من يتكلم في وقت دون وقت مع قدرته على ذلك أكمل ممن يكون الكلام لازماً له غير متعلق بمشيئته وقدرته، ولا يقدر عليه.

كذلك فإن من قدر على الكلام، ولم يتكلم لا يخرج عن كونه متكلماً. لذلك يقول ابن أبي العز بحق: "إن من تكلم اليوم، وكان متكلماً بالأمس لا يقال إنه حدث له الكلام، ولو كان غير متكلم كالصغير والأخرس ثم تكلم يقال حدث له الكلام؛ فالساكت لغير آفة يُسمى متكلماً بالقوة، بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلماً بالفعل، وكذلك الكاتب في حال الكتابة هو كاتب بالفعل، ولا يخرج عن كونه كاتباً في حال عدم مباشرته للكتابة "[1].

وأما قوله: "إنه لا يجوز أن توجد الذات خالية من وصفها بأنها متكلمة، فوجب أن يكون صفة لازمة له". فمن قال: إن الكلام يثبت بطريق الإرادة والاختيار يقول بأنه موصوف بالكلام أزلاً وأبداً، ولا توجد الذات خالية من وصفها بأنها متكلمة، إلا أنه متعلق بمشيئته وقدرته، فهو يقدر على الكلام لكنه يتكلم في وقت دون وقت وليس في ذلك خلو الذات من وصف لها.

وأما قوله: "إنه ما ثبت وصفاً لله تعالى وجب بقاؤه واستحال تغيره". فهذا حق أيضاً لكنه لا يمنع أن يكون الكلام صفة ذات وفعل، لأن الفعل المعين الذي يتكرر ليس مما يدخل في مطلق الصفة، وإنما صفته أنه يفعل هذا الفعل إذا شاء.

ثالثاً: ذكر ابن الزاغوني أن كلام الله تعالى مترتب في ذاته، إلا أنه غير مترتب في وجوده، لأن الترتيب في الوجود من خصائص الآلات[2]. وهذا مخالف لقول السلف إن الله ـ تعالى ـ يتكلم بكلام مسموع جامع للحرف والصوت، لأن الكلام لا يكون مسموعاً مفهوماً إلا إذا كان مترتباً في وجوده.

---

(١) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية (ص٦٣).

(٢) انظر ابن الزاغوني: الإيضاح (ص٣٦٥)

وأما قوله بأن الترتيب في الوجود من خصائص الآلات فلا يلزم؛ لأنه كان من خصائص الآلات بنسبته إلى الحيوان المحدث، أما وجوده من الله ـ تعالى ـ فعلى ما يليق به، كما أثبتنا له صفات ليست كصفات المخلوقين.

وكلام ابن الزاغوني هذا أشبه بقول الأشاعرة والكلابية الذين نفوا الحرف في كلامه تعالى، واحتجوا بأن هذه الحروف لا تخرج إلا من مخارج وأدوات، فلا يجوز إضافة ذلك إلى الله تعالى. فرد عليهم أهل السنة بأن الحروف تكون من مخارج وأدوات في حق الإنسان المحدث، فإذا كانت كذلك في الباري فهذا قياس لله تعالى على خلقه وإلحاق لصفاتهم بصفاته، وهذا باطل(١).

كذلك فإن الله تعالى أنطق بعض مخلوقاته بغير مخارج ولا آلات كما ذكر ذلك ابن الزاغوني نفسه، ولا شك أن كلام هذه المخلوقات كان مترتباً في وجوده، فدل على أن ترتيب الوجود ليس موقوفاً على الآلات.

كذلك فإن ظاهر قولنا: قال ونادى وتكلم ويتكلم هو قيام الكلام الذي هو بحرف وصوت بالقادر عليه وتكلمه به مترتب في وجوده في وقت مشيئته، حتى يصل إلى سمع المخاطب، وهذا هو الظاهر المفهوم الذي لا يعدل عنه بغير دليل.

وأما قول المصنف: "إن الله ـ تعالى ـ تكلم بهذا الكلام في الأزل ويظهره في الوقت المحدد" فهذا عدول عن الظاهر المتبادر، ورجوع عن حقيقة اللفظ بلا دليل يقتضيه.

يقول ابن تيمية مصوراً هذا المذهب: "وقد فرق بعضهم بين وجودها (أي الحروف) وماهيتها، فقال: الترتيب في ماهيتها لا في وجودها، وبطلان هذا القول معلوم بالاضطرار لمن تدبره"(٢).

رابعاً: أثبت ابن الزاغوني قدم حروف المعجم، وهو موافق في هذا لمذهب السلف، والمنصوص الصريح عن أحمد.

---

(١) انظر ابن قدامة: مناظرة ابن قدامة في خلق القرآن (ص ٨).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/ ٥١).

فقد نص الإمام أحمد على قدم حروف الهجاء، فقال في رسالته إلى أهل نيسابور وجرجان: "من قال إن حروف التهجي محدثة، فهو كافر بالله العظيم، ومتى حكم أن ذلك مخلوقاً فقد جعل القرآن مخلوقاً، ولما قيل له إن فلاناً يقول: "إن الله لما خلق الحروف انضجعت اللام وانتصب الألف، فقال لا أسجد حتى أؤمر فقال أحمد: هذا كفر من قائله"(١).

ولا ريب أن من جعل جنس الحروف مخلوقاً بائناً عن الله ـ تعالى ـ كائناً بعد أن لم يكن، لزم عنده أن يكون كلام الله العربي والعبري ونحوهما مخلوقاً، وامتنع أن يكون الله متكلماً بكلامه الذي أنزله على عبده(٢).

ومعنى أن حروف المعجم قديمة أي نوع الحروف قديمة، لا أن الحرف المعين الذي نطق به زيد وعمرو قديم، فالمتكلم يعلم أن حروف المعجم كانت موجودة قبل وجوده بنوعها أما نفس الصوت المعين الذي قام به التقطيع والتأليف المعين لذلك الصوت فيعلم أن عينه لم تكن موجودة من قبل(٣).

خامساً: أثبت ابن الزاغوني أن الله تعالى يتكلم بصوت، وهو الصواب الموافق للنقل والعقل، إلا أنه قال إن الصوت المسموع من العباد هو صوت الله تعالى. وهذا قولٌ باطل، وقد قال به قبله جماعة من الحنابلة من أصحاب القاضي أبي يعلى كما نقل ذلك عنه تلميذه ابن البنا الحنبلي(ت ٤٧١هـ)(٤).

وقد بيّن ابن تيمية بطلان هذا المذهب بقوله: "دعوى أن هذا الصوت المسموع من العبد أو بعضه هو صوت الله، أو هو قديم بدعة منكرة، مخالفة لضرورة العقل لم يقبلها أحدٌ من أئمة الدين، بل أنكرها أئمة المسلمين من أصحاب الإمام أحمد،

(١) ابن الآلوسي: جلاء العينين (ص٣٥٨).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٦٠).

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٥٩)، انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٦٦، ٧٠، ١٥٨)، ابن القيم: مختصر الصواعق (٢/ ٥٢٤).

(٤) انظر: ابن البنا الحنبلي: المختار في أصول السنة (ص١٠٦).

وغيره، وإنما قال ذلك شرذمة قليلة من الطوائف، وهي أقبح وأنكر من قول الذين قالوا: لفظنا بالقرآن غير مخلوق، فإن أولئك لم يقولوا صوتنا، ولا قالوا قديم، ومع هذا اشتد نكير الإمام أحمد عليهم وتبديعه لهم... وهذا الذي ذكره ابن الزاغوني عن أصحابه إنما هم أتباع القاضي أبي يعلى في ذلك، فإن هذا تصرف القاضي، والله يغفر له، وقد صنف الحافظ أبو الفضل بن ناصر المشهور، وكان في عصر أبي الحسن ابن الزاغوني الفقيه وفي بلده، مصنفاً يتضمن إنكار قول من يقول: إن المسموع صوت الله، وأبطل ذلك بوجوه متعددة»[(١)].

ومما يدل على بطلان هذا القول أيضاً أن كل من بلغ كلام غيره، فإن الكلام ينسب إلى من قاله مبتدئاً، ويؤديه المبلغ بصوت نفسه لا صوت المبلَّغ عنه. «فالناس إذا سمعوا كلام رسول الله ﷺ ثم بلّغوه عنه كان الكلام الذي بلغوه كلام رسول الله ﷺ وقد بلغوه بحركاتهم وأصواتهم وكلام الله أولى بذلك، فالكلام كلام الباري والصوت صوت القارئ، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ وقال ﷺ: «زيّنوا القرآن بأصواتكم»[(٢)].

سادساً: يرى ابن الزاغونيّ أن التلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، والكتابة هي المكتوب، وكله كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق.

وقد اختلف الناس في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

الأول: من يقول التلاوة غير المتلو، والقراءة غير المقروء، والكتابة غير المكتوب وهو مذهب الكلابية والأشاعرة ومن اتبعهم، ويرون أن التلاوة والقراءة والكتابة مخلوقة وهي عبارة أو حكاية عن المتلو، المكتوب، المقروء الذي هو المعنى القائم بالنفس[(٣)].

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/٥٩٦).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/٥١٨)، انظر البخاري: خلق أفعال العباد (ص٧٠).

(٣) انظر: الجويني: الإرشاد (ص١٢٧)، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص ٤٦، الجويني: النظامية (ص ٣٠، ٣١)، الآمدي: أبكار الأفكار: مخطوط بدار الكتب تحت رقم ١٦٠٣ علم كلام (ص٤٣، ٤٤).

الثاني: من يقول إن التلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، والكتابة هي المكتوب وهم فريقان:

- المعتزلة والجهمية وغيرهم ممن يقولون بخلق القرآن، فكل ذلك مخلوق منفصل عنه تعالى عندهم(١).

- طائفة من الحنابلة وغيرهم ـ ومنهم ابن الزاغوني ـ يقولون: كل ذلك كلام الله غير مخلوق(٢).

الثالث: هو مذهب الإمام أحمد وغيره من الأئمة. المنع من كلا الإطلاقين، لأن كليهما موهم، فلا يقال التلاوة هي المتلو ولا غيرها وكذا في الباقي.

قال ابن تيمية: "والمنصوص الصريح عن الإمام أحمد وأعيان أصحابه وسائر أئمة الحديث والسنة أنهم لا يقولون مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا يقولون التلاوة هي المتلو مطلقاً، ولا غير المتلو مطلقاً، كما لا يقولون الاسم هو المسمى ولا غير المسمى"(٣).

ويُفَصّل ذلك بقوله: "والتلاوة قد يراد بها نفس الكلام الذي يُتلى وقد يُراد بها نفس حركة العبد، وقد يراد بها مجموعهما. فإن أُريد بالتلاوة الكلام نفسه الذي يتلى، فالتلاوة هي المتلو، وإن أريد بها حركة العبد فالتلاوة ليست هي المتلو، وإن أريد بها المجموع فهي متناولة للفعل والكلام، فلا يطلق عليها أنها المتلو، ولا أنها غيره"(٤).

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية هو مذهب الإمام أحمد والشافعي(٥) وغيرهم من علماء أهل السنة، وهو الذي فصله الإمام البخاري في "خلق أفعال

(١) انظر: عبد الجبار: المغني (٧/ ١٨٧).

(٢) انظر: ابن الزاغوني: الإيضاح (ص٤١٢)، ابن البنا الحنبلي: المختار في أصول السنة (ص٦٧)، الجيلاني: الغنية (١/ ٢٧٦).

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٧٣).

(٤) المصدر السابق (١٢/ ٣٠٧)، الرسائل والمسائل (٣/ ٣٩٥).

(٥) انظر: البيهقي: مناقب الشافعي/ ت السيد أحمد صقر/ دار التراث/ ط١، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م/ (ص٤١١).

العباد"، وبنى عليه كتابه.

قال الإمام البخاري: سمعت يحيى بن سعيد يقول: "ما زلت أسمع أصحابنا يقولون: إن أفعال العباد مخلوقة".

قال أبو عبد الله: حركاتهم، وأصواتهم، واكتسابهم مخلوقة، أما القرآن المتلو، المبين، المثبت في المصاحف، المسطور، المكتوب، الموعى في القلوب، فهو كلام الله ليس بخلق(١).

وقد بين ابن قتيبة في كتابه "الاختلاف في اللفظ" أن هذا التفصيل هو مذهب أهل السنة، وأنهم يُمنعون من القول بأن التلاوة هي المتلو أو غيرها إلا بعد التفصيل.

يقول ابن قتيبة مبيناً هذا المعنى: "فإذا قال قائل: ما تقول في القراءة؟ قلت قرآن متصل بعمل، فإن قال أمخلوق هو أم لا؟ قلت له سألت عن كلمة واحدة تحتها معنيان: أحدهما مخلوق وهو العمل، والآخر غير مخلوق وهو القرآن"(٢).

---

(١) البخاري: خلق أفعال العباد (ص٣٤).

(٢) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ/ ت زاهد الكوثري/ ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م/ دار الكتب العلمية/ (ص٥٣).

الفصل الثالث
في القضاء والقدر

المبحث الأول
موقف المتكلمين

شغلت مسألة القضاء والقدر وحرية الإرادة الإنسانية أذهان المفكرين على اختلاف أجناسهم ودياناتهم على مر العصور(١).

ولقد نهى النبي ﷺ عن النزاع في القدر، وأمر بالإيمان بالقضاء والقدر، وجعله أصلاً من أصول الإسلام. واستجاب الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ لعزيمة نبيهم وتوجيهه، فلم يُعرف عن أحدٍ منهم أنه نازع في القدر في حياة الرسول ﷺ أو بعد وفاته.

فلما كان أواخر عصر الصحابة ظهر أُناس يحتجون على معاصيهم وأفعالهم بأنها من قدر الله ـ تعالى ـ ولا دخل لهم فيها، فرد عليهم آخرون بأنها ليست من قدر الله ـ تعالى ـ وأن الأمر أُنُفٌ: أي مستأنف.

وقد أثار ذلك من كان حياً من الصحابة وتابعيهم في هذا العصر، فأنكروا على كلتا الطائفتين وأمروا بهجرهم، وأكثروا من ذمهم والرد عليهم(٢).

"ولم يك ما وقع من الخلاف حينئذ يتجاوز باب إضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه عن ذلك، ونفيها عنه، وغيره من هذا الباب.. فأما الكلام في خلق أفاعيل العباد وفي الاستطاعة، وفيما اتصل بذلك وشاكله، فإنما حدث بعد دهر، ويقال: إن أول من حفظ منه القول بخلق أفاعيل العباد جهم بن صفوان، فإنه زعم أن ما يكون في العبد من كفر وإيمان ومعصية، فالله فاعله كما فعل لونه وسمعه وبصره وحياته،

---

(١) دُرس موقف المتكلمين من القضاء والقدر في عدة دراسات أكاديمية من أساتذة متخصصين منهم أستاذنا الدكتور / محمد السيد الجليند في كتابه قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، وأستاذنا الدكتور / السيد رزق أحمد الحجر في كلامه عن موقف ابن الوزير والمتكلمين من الإرادة الإلهية في كتابه ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، وكذلك بحث له حديث بعنوان هوامش على قضية الجبر والاختيار، وكذلك الأستاذ الدكتور / فاروق دسوقي في كتابه القضاء والقدر في الإسلام. لذلك اقتصرت هنا على تلخيص موقف المتكلمين دون الدخول في تفاصيل ما ذكروه

(٢) انظر: البغدادي: الفَرق بين الفرق (ص٣٩)، السفاريني: لوامع الأنوار: ١/٢٩٩، ٣٠٠

فلا فعل للعبد في شيء من ذلك ولا صنع»[١].

ونفى الجهم الفعل حقيقة عن العبد وأضافه إلى الله - تعالى - فالإنسان عنده لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يَخلق الله تعالى الأفعال فيه كما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه مجازاً كما تنسب إلى الجمادات[٢].

وقابلت المعتزلة قول الجهم، وأخذوا برأي معبد الجهني وغيلان وغيرهم ممن نفوا أن تكون أفعال العباد بقدر الله - تعالى - ونستطيع توضيح مذهبهم في عدة نقاط هي:

١- أنهم يُثبتون علم الله السابق بالأشياء قبل تكوينها، لأنه تعالى عالم بذاته ومن حق العالم بذاته أن يعلم كل معلوم[٣]. ويوصف بأنه عالم بجميع المعلومات فكيف تصرفت الحال فيها لا تخرج عن أن تكون معلومة له[٤] ويقول القاسم الرسي أيضاً مبيناً هذا المعنى: «إن الله جل ثناؤه عالم بما العباد عاملون، وإلى ما هم صائرون، وإنه أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، وأنه لم يجبر أحداً على معصية، ولم يَحُل بين أحدٍ وبين الطاعة، فالعباد عاملون، والله - جل ثناؤه - العالم بأعمالهم، والحافظ لأفعالهم والمحصي لأسرارهم وآثارهم، وهو بما يعملون خبير»[٥].

٢- نفوا أن تكون المعاصي من قضاء الله - تعالى - وقدره، لأن الله - تعالى - عادل فهو لا يقضي جوراً ولا باطلاً ولا فجوراً، لأن المعاصي كلها باطل وفجور وجور، والله يتعالى أن يكون لها قاضياً أو مقدراً[٦].

وليس معنى كون المعاصي ليست بقضاء الله - تعالى - إنكار علمه السابق بها، ولكن بمعنى أنه لم يوجدها في هذا العالم ولم يخلقها.

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر: ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ٢٨٧).

(٢) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٧، د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي (١/ ٣٤٣).

(٣) عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٣٥).

(٤) عبد الجبار: المغني / ت محمد الخضيري / الدار المصرية للتأليف والترجمة / (٥/ ٢٢١).

(٥) القاسم الرسي: العدل والتوحيد ونفي التشبيه ص (١/ ١٤٠، ١٤١).

(٦) انظر: السابق (١/ ١٣٩، ١٤٠).

٣- أن الطاعات تضاف إلى الله ـ تعالى ـ لأنه أمر بها وأعان عليها ولطف، كما يضاف أدب الولد إلى أبيه من حيث أدّبه وهذّبه وعلّمه، وأما المعاصي فلا تضاف إلى الله ـ تعالى ـ لأنه نهى عنها وكرّه فعلها وتوعّد عليها بالعذاب، كما لا يضاف فساد الولد إلى الوالد مع اجتهاده في تأديبه(١).

٤- أنهم وحّدوا بين الخلق والفعل، فقالوا: إذا كان العباد فاعلين حقيقة، فهم خالقون لأفعالهم، والله يتنزه عن خلق ما يأتون به من المعاصي والفواحش والآثام، وكل من قال بأن العباد غير خالقين لأفعالهم فهو جبري عندهم.

ويقولون: "لو كان الله ـ تعالى ـ خالق أفعال العباد لبطل الأمر والنهي، وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"(٢).

ويقول القاسم الرسي مبيناً هذا المعنى: "والدليل على أن ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فعلهم، وأن الله جلَّ ثناؤه لم يخلق ذلك، إقبال الله ـ تبارك وتعالى ـ عليهم بالموعظة والمدح والذم والمخاطبة والوعد والوعيد، ولو كان هو الفاعل لأعمالهم الخالق لها لم يخاطبهم ولم يعظهم ولم يلمهم على ما كان منهم من تقصير، ولم يمدحهم على ما كان منهم من جميل وحسن"(٣).

٥- أثبتوا للعباد قدرة واستطاعة قبل الفعل تكون بها أفعالهم، فالله ـ تعالى ـ أعطى القدرة والاستطاعة للعبد مكّنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية، وإذا كان الفعل لا يكون إلا بالقوة، فكل ما كان بشيء أو يقوم به فهو قبله(٤).

٦- بنوا قولهم فيما يوجد في العالم من موجودات بموقفهم من صفة الإرادة، فالله

(١) عبد الجبار الهمداني: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٤٠).

(٢) السابق: (١/٢٣٩).

(٣) القاسم الرسي: العدل والتوحيد ونفي التشبيه (١/ ١٤٥).

(٤) انظر: عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٤٦)، القاسم الرسي العدل والتوحيد ونفي التشبيه (١/ ١٤٣).

ـ تعالى ـ عندهم مـريد بإرادة حادثة، وليس مريداً لذاته، ويقولون: إنه لـو كان مريداً لذاته لكان يجب أن يريد كل مراد كما يعلم كل مـعلوم، فيريد أن يحدث كل ما نريده نحن ونتمناه، وهذا خطأ، فإنه ـ تعالى ـ لا يريد كل مـراد من أفعال عباده، وإنما يريد منها ما أمر وحث عليه دون المعاصي والمبـاحات، لأنه قد نهى عن المعاصي، فلا يجوز أن يكون مريداً لها، وقد ثبت أنه ساخط عليهـا وعلى فاعلها فلا يجوز أن يريدها كما لا يجوز أن يحبها(١).

أما الأشاعرة فيتلخص مذهبهم في أمور:

١- خالفـوا المعتزلة في خلق أفعـال العباد، فـيرون أن الله تعالى هو خالق أفـعال العبـاد، بمعنى موجـدها من العدم إلى الوجود، قـال الجويني: "إن الخـالق المبدع رب العالمين لا خالق سواه، ولا مخترع إلا هو، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله ـ تعالى ـ ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه"(٢).

٢- أن أفعال العبـاد الاختيارية منسوبة إلى الله ـ تعالى ـ خلقـاً وإبداعاً وإلى العبد اكتساباً.

يقـول الجرجاني مبيـناً هـذا المعنـى: "إن أفعـال العـباد الاختيارية واقعة بقدرة الله ـ تعالى ـ وحدها، وليس لقدرتـهم تأثير فيها، بل الله سبحـانه أجرى عادته أن يوجد في العبد قدرة واختـياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقـدور مقارناً لهما، فيكون فعـل العبد مخلوقاً للـه إبداعاً وإحداثاً، مكسوباً للعـبد، والمراد بكسبه مـقارنته لقدرته، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري"(٣).

وبسبب مـا نُسب إلى أبي الحسن الأشـعري من أن القـدرة الحادثة لا تأثيـر لها في مقدروها نسب إلى الجبر، لكنَّ المحققين من الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن للعبد قدرة وأن

---

(١) انظر: عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٢٧).

(٢) الجويني: الإرشاد (ص١٧٣).

(٣) الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ١٤٦).

لقدرته تأثيراً في فعله، وأن هذا هو مذهب الأشعري، وإنما الذي أنكره هو الاستقلال لا أصل التأثير.

ويوضح الجويني هذا المعنى بقوله: "من زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرائع، ورد ما جاء به النبيون ـ عليهم السلام ـ فإذ به لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدروها، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه خروجاً عما درج عليه سلف الأمة"(١).

ثم بيّن الجويني ذلك بمثال يؤكد به أثر قدرة العبد في الفعل دون الاستقلال بإيجاده، ثم يقول: "فهذا والله الحق الذي لا غطاء دونه ولا مراء فيه لمن وعاه حق وعيه ولا يكابر فيه"(٢).

ويعلق الأستاذ الكوثري على كلام الجويني هذا بقوله: "إنه أيده كثيرٌ من المحققين وعدّوا هذا القول لُب الصواب وتحقيق مذهب الأشعري نفسه"(٣).

"كذلك يؤكد السفاريني الفكرة نفسها فيما يحكيه الكوراني الأشعري، وهو قوله: ثم رأيت من نصوص الأشعري في كتابه «الإبانة» ـ الذي هو آخر مصنفاته ـ ما يدل على أنه إنما نفى الاستقلال، لا أصل التأثير بإذن الله تعالى وتمكينه، وحينئذ يكون إمام الحرمين موافقاً للأشعري في التحقيق المعتمد عنده في الإبانة"(٤).

٣- يرى الأشاعرة أن قدرة العبد تكون مع فعله لا قبله، لأنها لو تقدمت عليه لوقع المقدور مع انتفاء القدرة، وذلك مستحيل عندهم(٥).

---

(١) الجويني: العقيدة النظامية (ص ٤٦)، ونلاحظ رد الجويني هنا على ما ذكره في الإرشاد من أنه لا تأثير لقدرة العبد في الفعل (انظر الإرشاد ص ١٨٩).

(٢) الجويني: النظامية (ص ٥٠).

(٣) السابق: هامش الموضع السابق نفسه.

(٤) انظر: السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ٣١٩).

(٥) الجويني: الإرشاد (١٩٨).

إذا كان المعتـزلة قد وحدوا بين الإرادة والأمر، فإن الأشاعـرة قد وحّدوا بين الإرادة والخلق، وعندهم أن الإرادة صفة ذاتية لله ـ تعالـى ـ وهي قديمة وليست بمحدثة، فالله مريد بـذاته، وما دام الأمر كـذلك، فلا بد أن تتـعلق إرادته بجميـع الكائنات خـيرها وشـرها، فكل مخلوق لابـد أن يكون مراداً لله، ولا يصـح القول بأن الإرادة تتـعلق بصنف من الكائنات دون صنف، وهذا يعني أن كل ما وقع في الأرض من ألوان الكفر والفـسـوق وصنـوف الآلام والمرض لابد أن يكون بإرادة الله؛ لأنـه خـالق كل شيء ويستحيل عندهم أن يخلق الله شيئاً وهو لا يريده[1]. والمحبة والرضا معان ترجع إلى الإرادة عند من أثبتها منهم[2].

نخلص من عرض مذهب المعتزلة والأشاعرة إلى:

١- أن المعتزلة أثبتـوا حرية الإرادة الإنسانية، وأن الإنسان فاعل حـر مختار، لكنهم سووا بين الخلق والفعل.

٢- يرى الأشاعرة أن أفعـال العباد منسوبة إلى الله تعالى خلقـاً وإبداعاً وإلى العبد كسبـاً، وذهب الجويني وغيره من محـققي الأشاعرة إلى أن للعبـد تأثيراً في فعله دون الاستقلال بإيجاده وهو تحقيق مذهب الأشعري.

٣- أن المعتزلة وحّدوا بين الخلق والفعل، وفرق بينهمـا الأشاعرة فأثبتوا الإيجاد من عدم وهو الخلق لله تعالى والفعل للعبد.

٤- نظر المعتزلة إلى إرادة الله تعالى على أنها إرادة شرعـية، فما شرعه الله تعالى، وأمر به فـقد أراده، وما لم يأمـر به فلم يرده، وبذلك وحّدوا بين الإرادة والأمـر، أما الأشاعرة فنظروا إلى الإرادة على أنها إرادة كونية، فكل ما كونه الله ـ تعالى ـ وأوجده في هذا الكون فقد أراده، وبذلك وحّدوا بين الإرادة والخلق.

---

(١) د. الجليند: قـضية الخـير والشـر في الفكر الإسـلامي (ص٤٧) ط الحلبي / ط ٢ ١٩٨١م، وانظر: الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٧٣، الجويني: الإرشاد: (ص ٢١١).

(١) انظر الجويني: الإرشاد: (ص ٢١١).

المبحث الثاني
مذهب السلف

يشتمل القرآن على كثير من الآيات الموحية بالجبر، مما دعا بعض المفكرين إلى القول بالجبـر المطلق، وآيات أخرى تـدل على الإرادة الإنسانيـة الحرة، مما حدا بالبـعض إلى القول بالحـرية المطلقة وإنكار القـضاء والقـدر السابق، كذلك بعض الآيات تـثبت لله تعالى القدرة والمشيئة المطلقة، وآيات أخرى تثبت للعـبد استطاعة على فعله ومشيئة يتم بهـا فعله، لذلك قـبل أن أتعرض لمذهـب السلف في القضـاء والقدر وحـرية الإرادة الإنسانية ننظـر في المنطلق الذي انطلقوا منه في مذهبهم ـ وهو القـرآن الكريم ـ لنتبين حقائق تلك الآيات(١).

أولاً: الجـبر والاختيـار:

يشتـمل القرآن الكريم على كثيـر من الآيات المصرحة والموحـية بالجبر، لكن الجـبر الذي تنطق به الآيات إنما هو علـى الجانب الجـبري في حـياة الإنسـان، ولا يتنافى أو يتعارض مع كون الإنسان مختاراً حراً في حالات وجوانب أخرى، وهذه الآيات تتناول علاقة الإنسان بربه من حيث هو إله كل شيء وربُّه وله من في السماوات والأرض كلٌ له قانتون. فمما لا شك فيه أن من سكان الأرض من الإنس والجن من هو كافر، ومع ذلك فالآية تعتبر كل من في السماوات والأرض قانتين لله، وذلك لأن الكافر وإن كان عاصياً وفاسقاً عن أمره صدوراً عن الجانب الاختياري في حياته، فإنه خاضع له وقانت له، ومجبر ومسير لقدره ومشيئته صدوراً عن الجانب الجبري.

وبما أن الله ـ تعالى ـ هو المدبر للكون والمنظم له وللحيـاة على الأرض، فهو وحده الذي يخلق ما يشاء، ويخـتار ما يخلق وما يرزق وما يريد من شئـون الدنيا والآخرة، فكل شيء عنده بمقـدار وبقدر معلوم، وهـذا من أخص خصائص الألوهيـة كمـا قال

(١) ما ذكـرته عن القضاء والقـدر في القرآن مأخـوذ عن الدراسة التي كتـبها د. فـاروق دسوقي بعنوان القضاء والقدر في الإسلام / ط دار الدعوة. وهي أشمل ما كتب في هذا الموضوع.

تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

وقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢] فتقدير المصيبة قبل أن تقع على الإنسان ضروري لتنظيم الحياة بجانب كون هذا التقدير والعلم السابق من خصائص الألوهية ولوازم العلم الإلهي، والمصيبة فعل جبري يقع على العبد، ولا بأس في ذلك ما دام لا يُحَاسَب على وقوعها وإنما يحاسب على تصرفه حيالها، ذلك التصرف الاختياري النابع من ذاته(١).

أما عن الإرادة الإنسانية الحرة، فالقرآن يثبتها إثباتاً واضحاً صريحاً حيث يؤكد أن هذه الإرادة حرة مختارة إيجابية أصيلة في النفس، لها دورها الفعال في تحديد مصير الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلاً وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، ويقول: ﴿مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، ويقول: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لا يُبْخَسُونَ (١٥) أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ﴾ [هود: ١٥، ١٦]، كما يقول سبحانه مخيّراً الناس كافة: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا (١٨) وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٨ - ١٩].

فهذه الآيات وغيرها تؤكد عدة حقائق: حقيقة أولى هامة: وهي وجود الإرادة الإنسانية كمصدر لأفعال الإنسان، كما تثبتها ذاتية لدى الإنسان. الثانية: هي كون هذه الإرادة مختارة وليست مجبرة أو مُسيرة. الثالثة: وجود الضدين اللازمين للاختيار والضرورين لصحته عقلاً حيث تثبت الدنيا في مقابل الآخرة، أو حرث الدنيا في مقابل حرث الآخرة.

الرابعة: أن الاختيار الإنساني ليس اختياراً مطلقاً، بمعنى أن الإرادة الإنسانية لا

(١) انظر: د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام / دار الدعوة / بدون (١ / ٢١١ - ٢١٥).

تستطيع أن تختار أي شيء، وإنما هي تختار اختياراً محدوداً بين الضدين المذكورين في لحظات التجربة الابتلائية(١).

ثانياً: المشيئة الإلهية والإرادة الإنسانية:

مما لا شك فيه أن القرآن يثبت للذات الإلهية المشيئة المطلقة كما يثبت الحرية الإنسانية مدعومة بمقوماتها، يثبتهما متوازنتين إيجابيتين، ومتناسقتين بلا تعارض.

فإن كل ما يهبه الله ـ سبحانه ـ للإنسان من نعم راجع إلى تقدير الله سبحانه ومشيئته، وليس فيه أدنى نسبة من الاختيار الإنساني، وإنما ذلك يجري على الإنسان بطريقة جبرية محضة، فتحديد الرزق والولدَ والقدرة والسلطان والملك والصحة العامة للفرد أو للأمة، وأجله وأجلها، تحديد كل ذلك كماً وكيفاً إنما هو بقدر معلوم، وهو القدر الذي يحقق خلافة الإنسان ويتحقق به ابتلاؤه، ولكن هذه الجبرية أو هذا الجانب الجبري من أفعال الإنسان ووجوده لا يتعارض مع الجانب الاختياري بل يؤدي إليه، فالابتلاء كحقيقة كونية وكتجربة وجودية إنسانية إنما تتضمن هذا الجانب وذاك، فالتجربة تدفع الإنسان أن يواجه في نهايتها ضدين لابد أن يختار أحدهما بإرادته الحرة وبما أهَّلَهُ الله به من ركائز الاختيار الصحيح، ثم يبادر باستخدام استطاعته الحادثة لإتمام الفعل، وهذا هو الجانب الاختياري(٢).

فالآيات السابقة التي تحدثنا عنها في معرض الحديث عن الإرادة الإنسانية المختارة تضع الإرادة الحادثة أمام ضدين من الأفعال أحدهما يؤدي إلى الحصول على الدنيا، والآخر نتيجته الفوز بالآخرة، فإذا نحن وضعنا هذه الآيات التي تثبت تخيير الله سبحانه للإرادة البشرية بين الضدين بجانب آيات المشيئة الإلهية المطلقة، فهمنا كيف تعمل هذه المشيئة في حياة البشر وكيف تختار بعض الناس للهدى والبعض الآخر للضلال.

إن الله يهدي من يشاء، وقد شاء الله سبحانه بنص آيات الإرادة أن يهدي من يختار

(١) د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام (ص١/ ٢١٥ - ٢١٧).

(٢) انظر: السابق ص (١/ ٢٢٢ - ٢٢٤).

الآخرة، وهو يضل من شاء كما تنص على ذلك آيات المشيئة المطلقة، وقد شاء سبحانه أن الذي يختاره من الناس للضلال هم الذين يريدون الدنيا وزينتها وحرثها(١).

ثالثاً: القدرة الإلهية والاستطاعة البشرية:

"يثبت القرآن القدرة المطلقة لله وحده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٢٠]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾ [فاطر: ٤٤]، وقوله: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: ١٧].

وكما أن مشيئته سبحانه وتعالى مطلقة فقدرته كذلك مطلقة، وهذا يعني أنه لا يوجد شيءٌ أو يتم في هذا الكون من دون أن يكون مقدوراً له؛ فكل شيء أمام القدرة الإلهية ممكن، وأول أفعال القدرة الخلق، فالله سبحانه وتعالى منفرد بالخلق لا يشاركه فيه أحد، وكل ما سواه مخلوق له كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧].

وبالرغم مما تدل عليه هذه الآيات وغيرها من إفراد الله بالقدرة والخلق، فإن القرآن يثبت للإنسان استطاعة يفعل بها ويعمل، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فمعنى الاستطاعة في هذه الآية هو التملك والتمكن من الحصول على الأسباب التي يتم بها الحج. وقال تعالى: ﴿وَفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٤٣﴾ فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴿٤٤﴾ فَمَا اسْتَطَاعُوا مِن قِيَامٍ وَمَا كَانُوا مُنتَصِرِينَ﴾ [الذاريات: ٤٣ - ٤٥].

فأخبر أنهم سُلِبُوا الاستطاعة على القيام، فالإنسان إذاً في أحواله العادية له استطاعة، وهذا واضح من قول شعيب عليه السلام لقومه: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾(٢) [هود: ٨٨]."

---

(١) انظر د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام (١/ ٢٢٧ - ٢٢٨).

(٢) السابق (١/ ٢٤٧ - ٢٥٠).

وبعدُ... فهذه المقدمات التي انطلق منها سلف الأمة في إثبات القضاء والقدر، وأنه لا يقتضي جبراً ولا إكراهاً، فأثبتوا للعبد قدرة واختياراً يكون بهما فعله، وهي مناط التكليف، وعليها يترتب الثواب والعقاب، وأنه لا يكون في الكون إلا ما شاء الله ـ تعالى ـ وأراده، وأن خلق الله ـ تعالى ـ لكل ما في الكون لا يقتضي أنه مأمور به مرضي عنه، لأنه قد يكون ابتلاءً واختباراً لعباده، وهو مكروه له سبحانه مبغوض عنه. ويمكن توضيح مذهب السلف في عدة نقاط، هي:

١- الإيمان بالقضاء والقدر:

"والقدر عند السلف هو ما سبق به العلم، وجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، وأنه عز وجل قدر مقادير الخلائق وما يكون من الأشياء قبل أن تكون في الأزل، وعلم سبحانه وتعالى أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها"[(١)].

والإيمان بالقضاء والقدر عندهم أصل من أصول الإيمان الذي لا يتم الإيمان إلا به؛ كما ذكر ذلك النبي ﷺ في حديث جبريل عن الإيمان بقوله: "أن تؤمن بالقدر خيره وشره" والآيات والأحاديث الدالة على القدر ووجوب الإيمان به كثيرة.

وقد اتفق صحابة النبي ﷺ وأهل العلم من بعدهم على وجوب الإيمان بالقضاء والقدر. "فعن طاووس اليماني، قال: أدركت ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: كل شيء بقدر وسمعت عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ يقول: قال رسول الله ﷺ كل شيء بقدر حتى العجز والكيس"[(٢)].

ونقل إجماعهم على ذلك العلماء على اختلاف عصورهم، قال الإمام النووي: "تظاهرت الأدلة القطعيات من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله سبحانه وتعالى"[(٣)]. وقال الحافظ ابن حجر:

---

(١) السفاريني: لوامع الأنوار (٣٤٨/١).

(٢) البخاري: خلق أفعال العباد (ص٣٤).

(٣) النووي: شرح مسلم (١٥٥/٢).

مذهب السلف قاطبة أن الأمور كلها بتقدير الله ـ تعالى ـ كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ﴾(١) [الحجر: ٢١].

٢- القضاء والقدر لا يقتضي الجبر:

إذا كان السلف قد أثبتوا القضاء والقدر، فقد نفوا أيضاً الجبر، وهو ما يبينه الإمام الخطابي بقوله:

"يحسب كثيرٌ من الناس أن معنى القدر من الله تعالى والقضاء معنى الإجبار والقهر للعبد على ما قضاه وقدَّره، ويتوهم أن قوله ﷺ: فحجَّ آدمُ موسى من هذا الوجه، وليس كذلك، وإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله ـ تعالى ـ بما يكون من أفعال العباد واكتسابهم، وصدورها عن تقدير منه ـ تعالى ـ وخلق لها خيرها وشرها.. وإذا كان الأمر كذلك، فقد بقي عليهم من وراء علم الله فيهم أفعالهم واكتسابهم ومباشرتهم لتلك الأمور وملابستهم إياها عن قصد وتعمد وتقديم إرادة واختيار، والحجة تلزمهم بها واللائمة تلحقهم عليها"(٢).

وبهذا الذي ذكره الإمام الخطابي يتبين خطأ من ذهب إلى أن إثبات القضاء والقدر يقتضي القول بالجبر ونسب إلى أهل السنة أنهم يقولون بالجبر لإثباتهم القضاء والقدر.

وقد رفض الصحابة والتابعون ومن بعدهم من أهل السنة القول بالجبر، وأنكروا موقف المجبرة، "فمنذ ظهر احتجاج الناس بالقدر في العصر الأموي أعلن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ رأيه في رفض الجبر والاحتجاج بالقدر على المعاصي والشرور، فقال في رسالته إلى أهل الشام: "أما بعد، أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضلَّ المتقون، وتنهون عن المعاصي وبكم ظهر العاصون"، ثم قال "هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه وينسب ذنوبه علانية عليه".

فهذا واضح في رفض ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ لمقولة المجبرية والجهمية، وتأكيده حرية إرادة العباد واختيارهم ومسئوليتهم عن الأفعال الخلقية الصادرة عنهم،

(١) ابن حجر: فتح الباري ١١/٤٧٨.

(٢) السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ٣٤٥، ٣٤٦).

وهو إذ يقرر ذلك لا يذهب إلى القول بنفي القدر، ولا باستقلال القدرة الإنسانية الحادثة وخلقها للفعل، ولا يرى أي تعارض بين الإيمان بالقدر وإثبات الحرية والاختيار للإنسان»(١).

كذلك فقد أنكر أئمة أهل السنة ـ كالأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي والإمام أحمد وغيرهم ـ القول بالجبر(٢).

روى اللالكائي عن بقية بن الوليد قال: «سألت الأوزاعي والزبيدي عن الجبر. فقال الزبيدي: أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر ويقهر، ولكن يقضي ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب. وقال الأوزاعي: ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن والسنة فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والجَبْل»(٣).

وروى الخلال في كتابه «السنة» عن المروزي قال: قلت لأبي عبد الله: رجلٌ يقول: إن الله جبر العباد فقال هكذا لا تقل وأنكر ذلك، وقال: يُضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء(٤).

فهذه النصوص من أقوال الصحابة وتابعيهم ومن بعدهم من أهل السنة تدل دلالة واضحة على إنكارهم القول بالجبر وتأكيد حرية العبد.

٣ - تأكيد الاختيار وحرية العبد:

لم يتوقف أهل السنة وعامة السلف عند رفض الجبر وتفنيد أدلة المجبرة، وإنما حفلت مصنفاتهم بتقرير حرية الإنسان واختياره في أفعاله بالنص الصريح على ذلك(٥).

(١) د. السيد رزق الحجر: هوامش على قضية الجبر والاختيار ص ٤، ٥، انظر: د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام (٢/ ٢٦).

(٢) ابن القيم: شفاء العليل / ت الحساني حسن / دار التراث بدون / (ص ٢٦٤).

(٣) اللالكائي: شرح أصول السنة: (٢ / ٧٠).

(٤) الخلال: السنة / ت د. عطية الزهراني / دار الراية / ط ١ ١٤١٠ - ١٩٨٩ / ٣/ ٥٤٩، وانظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٨/ ١٠٣ - ١٠٥)، ابن القيم: شفاء العليل ص ٢٦٤، ٢٦٥، السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ٨ ٣).

(٥) د. السيد رزق الحجر: هوامش على قضية الجبر والاختيار (ص٨).

وهذا ما يبينه ابن تيمية - في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. فيقول: "ما خلقهم إلا للعبادة ثم قد يعبدون، وقد لا يعبدون، وهو سبحانه لم يقل: إنه فعل الأول ليفعل هو الثاني ولا ليفعل بهم الثاني، ولكن ذكر أنه فعل الأول ليفعلوا هم الثاني؛ فيكونون هم الفاعلون له فيحصل بفعلهم سعادتهم وما يحبه ويرضاه لهم، فإن لم يفعلوه استحقوا ما يستحقه العاصي المخالف لأمره"(١).

ولا يخفى ما في هذا الكلام من تقرير لحرية العبد وتأكيد لاختياره بين ضدين كل منهما يؤدي إلى نتيجة مختلفة. وهو ما يصرح به ابن تيمية بقوله: "اعلم أن العبد فاعل على الحقيقة وله مشيئة ثابتة، وله إرادة جازمة وقوة صالحة، وقد نطق القرآن بإثبات مشيئة العباد في غير ما آية... ونطق بإثبات فعله في عامة آيات القرآن ﴿يَعْمَلُون﴾، ﴿يَفْعَلُون﴾، ﴿يُؤْمِنُون﴾، ﴿يَكْفُرُون﴾"(٢).

وهو نفس الفهم الذي يقرره تلميذه ابن القيم بقوله: "العبد بجملته مخلوق لله بجسمه وروحه وصفاته وأفعاله وأحواله، فهو مخلوق من جميع الوجوه، وخُلق على نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله وهو لم يجعل نفسه كذلك، بل خالقه وباريه جعله مُحدثاً لإرادته وأفعاله وبذلك أمره ونهاه وأقام عليه حجته وعرضه للثواب والعقاب، فأمره بما هو متمكن من إحداثه ونهاه عما هو ممكن من تركه، ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكّنه منها وأقدره عليها وناطها به"(٣).

وفي هذا النص يقرر ابن القيم أمرين: الأول: أن العبد مخلوق وأن أفعاله مخلوقة لله رب العالمين. الثاني: أن اللـه تعالى أعطى العبد قدرة وإرادة يتمكن بها من الفعل والترك، تكون مناط التكليف ويترتب عيها الثواب والعقاب.

وهو ما يؤكده ابن القيم أيضاً في موضع آخر، وأنه مذهب أهل السنة، وهو الوسط

(١) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٨/ ٥٦).

(٢) السابق (٨/ ٣٩٣).

(٣) ابن القيم: شفاء العليل ص ٢٨١.

بين المذاهب فيقول: "وكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته وأنه لا خالق غيره وأنه على كل شيء قدير، وهذا حق ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة وأفعاله قائمة به وأنها فعل له لا لله وأنها قائمة به لا بالله"(١).

ويبين السفاريني الحنبلي أن هذا المذهب هو مذهب السلف والأئمة بقوله: "والحاصل أن مذهب السلف ومحققي أهل السنة أن الله تعالى خلق قدرة العبد وإرادته وفعله، وأن العبد فاعل لفعله حقيقة ومحدث لفعله، والله سبحانه جعله فاعلاً له محدثاً... وهذا قول جمهور أهل السنة من جميع الطوائف، وهو قول كثير من أصحاب الأشعري كأبي إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين وغيرهما"(٢).

٤ - أفعال العباد مخلوقة لله تعالى:

اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله لا سواه، وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله ـ تعالى ـ من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد وما لا يتعلق بها، فهي مقدرة بقدرة الله اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر(٣).

أخرج البخاري عن حذيفة مرفوعاً: "إن الله يصنع كل صانع وصنعته. وتلا بعضهم عند ذلك: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، فأخبر أن الصناعات وأهلها مخلوقة(٤).

وقال البخاري أيضاً: سمعت عبيد الله بن سعيد يقول: سمعت يحيى بن سعيد يقول: إن أفعال العباد مخلوقة(٥).

٥ - مشيئة الله ـ تعالى ـ عامة شاملة.

أهل السنة يقولون: ما شاء الله ـ تعالى ـ كان وما لم يشأ لم يكن، ويثبتون الفرق

(١) ابن القيم: شفاء العليل (ص ١١٢).

(٢) السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ٣١٤).

(٣) السابق (١/ ٢٩١)، وانظر أبو عثمان الصابوني الرسالة في اعتقاد أهل السنة (ص٩٠).

(٤) البخاري. خلق أفعال العباد (ص٣٣)

(٥) السابق (ص٣٤)

بين مشيئته وبين محبته ورضاه، فيقولون: إن الكفر والفسوق والعصيان وإن وقع بمشيئته فهو لا يحبه ولا يرضاه بل يسخطه ويبغضه(١).

والمحققون من أهل السنة يقولون: الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة قدرية كونية خلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية. فالإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضا، والكونية هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث(٢).

فالنوع الأول: الإرادة الكونية، وهي إرادة التقدير المستلزمة لوقوع المراد التي يقال فيها ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فهي شاملة لجميع الكائنات. وهذا كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله تعالى عن نوح: ﴿وَلا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وقد أراد الله من العالم ما هم فاعلون بهذا المعنى، وهذه الإرادة تتناول ما حدث من الطاعات والمعاصي دون ما لم يحدث.

والنوع الثاني: الإرادة الدينية الشرعية: وهي تقتضي محبة المراد ورضاه عنه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاءهم بالحسنى. وهذا كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾(٣) [النساء: ٢٦].

"وهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح: هذا يفعل ما لا يريده الله: أي لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به. وأما الإرادة الكونية، فهي المذكورة في قول المسلمين: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والفرق ثابت بين إرادة المريد أن يفعل وبين إرادته من غيره أن يفعل، فإذا أراد أن يفعل فهذه الإرادة معلقة بفعله، وإذا أراد من غيره أن يفعل فعلاً فهذه الإرادة لفعل الغير، وكلا الأمرين معقول للناس، والأمر يستلزم الإرادة الثانية دون الأولى"(٤).

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٤٧٦/٨)، انظر ابن أبي العز: شرح الطحاوية ص ٥٣.

(٢) ابن أبي العز: شرح الطحاوية (ص٥٣) ت أحمد شاكر.

(٣) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٨٨/٨، ١٩٧، ١٩٨)

(٤) ابن أبي العز: شرح الطحاوية (ص٥٤).

المبحث الثالث
مذهب ابن الزاغوني

يرى ابن الزاغوني ـ موافقاً لجمهور المسلمين من السلف والأشاعرة وغيرهم ـ أن الله ـ تعالى ـ خالق أفعال العباد، فما يظهر من حركاتهم وسكناتهم، فهو وأمثاله على اختلاف أنواعه مضاف إلى الله ـ تعالى ـ بطريق أنه خلقه، وإلى العبد بطريق أنه اكتسبه(١).

ويستدل على ذلك بأدلة كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤] فوجه الدلالة: أن الله أخبر أنه خلق ما أسروا به وما جهروا من أقوالهم واستدل بأنه خالقها، ففي هذا نفي أنها خلق للعباد، وإثبات أنها خلق لله تعالى.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] فوجه الدلالة: أن الله تعالى نفى أن يكون أحدٌ يخلق كخلقه لما في ذلك من تشابه الخلق، وهذا عام في الأجسام والجواهر والأعراض.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]. فنفى من كان مخلوقاً أن يكون خالقاً، ولو كان الإنسان يشارك الله ـ تعالى ـ في خلقه لبطل الاستدلال في الآية على نقص الأصنام(٢).

إلى غير ذلك من الأدلة. ويلاحظ أن ما استدل به هو نفس ما استدل به أهل السنة قبله وبعده على هذه المسألة.

ويفرق ابن الزاغوني بين نوعين من أفعال العباد: الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية. فالأولى: لا تشتمل على قصد ولا إرادة، والثانية: وهي أفعال للإنسان واقعة بمقتضى قصده المقترن بإرادته، وهي التي يبنى عليها التكليف، وهي مناط الثواب

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤٥٥).

(٢) السابق (ص٤٦١).

والعقاب، ويبين ابن الزاغـوني ذلك بقوله: "إن الإنسان قد يفرق بين الأفعـال الواقعة بمقتضى قصده المقترن بإرادته، وبين الأفـعال الحادثة بخلاف ذلك، ولهذا يفرق الإنسان بين حركته للرعـشة بالحمى وغير ذلك، وبين حركاته التي يفـعلها قرين إرادته، ويفرق بين وقوعه من فوق إلى أسفل في الهواء، وبين نزوله في درجة أو سلم"(١).

أما الأفـعال الاضطرارية، فلا خـلاف لأحدٍ أنها مـخلوقة لله ـ تعالى ـ وأننا غـير مكلفين بها؛ لأنها لا تدخل تحت قدراتنا وإراداتنا. وأما الأفـعال الاختيارية، فيرى ابن الزاغونـي أنها مخلوقـة لـله ـ تعالى ـ وفعـل للعبـد مقـدور لـه، وهي تنسب إلى الله ـ تعالى ـ من جهة أنه خلقـها، وإلى العبد من جهة أنه اكتسـبه. يقول ابن الزاغوني: "لأن العمل المضاف إلى العبـد إنما هو كسبه، ونحن نقول: للإنسان عـمل هو كسبه، وهو مضاف إليـه، لأنه موقوف على إرادته، فأما مـا زاد على ذلك، فليس يوجد من العبد ولا يملكه فلهذا لم نضفه إليه"(٢).

وبهذا يؤكد ابن الزاغوني حرية الإرادة الإنسانيـة، وأن الإنسان فاعل مختار، وينفي القول بالجبر ويصرح بذلك في قوله: "ولسنا ممن يقول إن العبد مجبر ولا فعل له، بل هو فاعل مختار مريد، يقترن وجود فـعله باختياره وإرادته وحركاته وتصرفاته في محل قدرته، وذلك هو الذي يسـتحق به المدح والذم والثـواب والعقاب، وأمـا اتصال ذلك الفـعل بفـعل الله ـ تعـالى ـ حتى يحـصل به التـمـام، فلا يدل علـى خروجـه عن مقتضاه"(٣).

وهذه التفرقة التي ذكرها ابن الزاغوني بين الأفـعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية من أقوى أدلة أهل السنة والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة وغيرهـم على إثبات حرية العبد واختـياره. يقول الجـويني مبيناً هذا المعنى: "والـدليل على إثبات القدرة أن العـبد إذا ارتعدت يداه ثم إنه حـركها قـصداً، فإنه يفرق بين حـالته في الحركـة الضرورية وبين

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤٧٢-٤٧٣).

(٢) السابق (ص٤٦٤-٤٦٥).

(٣) السابق (ص ٤٧٣).

الحالة التي اختارها واكتسبها، والتفرقة بين حالتي الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة"(1).

وهو نفس المعنى الذي يبينه التفتازاني بقوله: "وللعباد أفعال اختيارية يُثابون بها إن كانت طاعة، ويعاقبون عليها إن كانت معصية، لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً، وهذا باطل؛ لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني"(2).

ومن جانب آخر يبين ابن الزاغوني أنه: "لا يلزم من كون العبد فاعلاً أن يكون خالقاً لفعله، لأن حقيقة الخلق والإحداث إنما هو إيجاد شيء من لا شيء وهذا لا يقدر عليه إلا الله"(3).

وهو بهذا يبين خطأ المعتزلة في تسويتهم بين الخلق والفعل، وقولهم: إن إثبات فعل العبد يقتضي أنه خالق لفعله وإلا لزم القول بالجبر فيقول إن ذلك لا يلزم. فالعبد فاعل حقيقة والله ـ تعالى ـ خالق لفعله ويبرهن على ذلك بقوله: "ولأنه قد ثبت أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ فوجب أن يكون فعله خلقه، فأما العبد فليس ما يفعله يجب أن يكون خلقه، إلا إذا ثبتت المساواة بين العبد والباري في ذلك"(4).

ومراد ابن الزاغوني من إثبات قدرة العبد وفعله، ودخوله تحت قدرة الله وخلقه أن فعل العبد مقدور بين قادرين، قدرة الرب وقدرة العبد، ولا يتم الفعل إلا باجتماع القدرتين، فقدرة الرب يتم بها خلق الفعل واختراعه، وقدرة العبد متعلقة بالمقدور تعلق الكسب.

ويعرف الكسب عنده بأنه فعل حادث للإنسان عليه قدرة محدثة، وقيل: هو كل فعل تعلق بقدرتين قديمة ومحدثة، وهو في محل أحدهما يحدث مع اختياره له، وينتفي مع كراهيته له، وقيل: الكسب هو الفعل الذي يوجد بالقادر الممكن المختار(5).

(1) الجويني: الإرشاد (ص٢٧٠).

(2) التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص ٥٨).

(3) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص ٤٥٧).

(4) السابق (ص ٤٦٤).

(5) السابق (ص٤٧١).

ويلاحظ في تعريفه للكسب إثباته لقدرة العبد المحدثة وتعلقها بقدرة الله تعالى، ووصفه للعبد بأنه مختار، وهذا الاختيار وهذه القدرة هما مناط التكليف وعليها يترتب الثواب والعقاب.

ويضرب ابن الزاغوني مثلاً للاكتساب بالحجر الكبير الثقيل الذي لا يقدر على رفعه ونقله عن مكانه رجلٌ واحدٌ، بل يفتقر إلى رجلين أو ثلاثة أو أكثر. ثم يقول: "فإذا كان هذا موجوداً مع تساوي القدر وتقاربها فكذلك المقدور، قد تفتقر إحدى القدرتين إلى الأخرى لوجود سبب الافتقار، فلذلك لا يمتنع أن تقصر قدرة العبد عن اختراع الأفعال وإخراجها من العدم إلى الوجود إلا أن يتعلق ذلك بقدرة الله تعالى"(1).

ويرى ابن الزاغوني بحق أنه "ليس في إثبات مقدور بين قادرين محال؛ لأنه إذا اختلف المقدوران والقدرتان المتعلقتان، فتمام أحد المقدورين بإحدى القدرتين لا يمنع من تعلق المقدور الآخر بالقدرة الأخرى؛ إذ كل واحدة منهما لها متعلق تنفرد به، فإن قدرة العبد متوجهة إلى المقدور، متعلقة به تعلق الاكتساب بما يدخل تحت كسبه، وقدرة الله - تعالى - متعلقة بالمقدور على سبيل الإيجاد والاختراع، وأحدهما غير الآخر؛ فإن العبد لا يقدر على الاختراع والإيجاد بعد العدم، وإنما هذا من مقدور الله، ومقدور العبد إنما هو متعلق بالاكتساب فدل على اختلاف متعلقي القدرة بالمقدور"(2). وهو موافق في هذا لمذهب السلف بإثباته قدرة الله تعالى وقدرة العبد واختلاف متعلقي القدرتين.

وقد اختار هذا القول - كما يقول ابن الوزير اليمني - جماعة من أهل الحديث والأثر، وهو ظاهر عبارة البيضاوي في «الطوالع»، والسبكي في «جمع الجوامع»، والغزالي في «الإحياء»، حيث نص فيه على بطلان القول بالضرورة، وعلى خلق الاختيار والفعل، ورواه صاحب «الجامع الكافي» أبو عبد الله الحسن من علماء أهل البيت المتقدمين عن الإمام أحمد بن عيسى بن رجب بن علي(3).

---

(1) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص ٤٦٦).

(2) السابق (ص ٤٦٤-٤٦٥).

(3) د. السيد رزق الحجر: ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي (ص٣٥٢).

وقد بين الجويني أن الإنسان في خلق الأفعال بين أمرين: "إما أن يدعي الاستبداد بالخلق، وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع"[(١)].

ومعنى هذا أن الإنسان إن نفى قدرة الرب على فعله، فقد ادعى الاستبداد بالخلق، وإن نفى قدرة العبد فقد أخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع فإذ به لزم المصير إلى إثبات قدرة العبد وتأثيرها في فعله وهو المتمثل في اختياره وإرادته للفعل والترك، وإثبات قدرة الرب التي يتم بها خلق وإبداع الفعل، وإلى هذا المعنى أشار الجويني بقوله: "فإذ به لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدروها واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة"[(٢)].

وكلام الجويني هذا هو نفس كلام ابن الزاغوني في المعنى من حيث إثباته قدرتين، واختلاف متعلقيهما، وإن اختلف معه في الألفاظ، وهو ما يؤكده التفتازاني أيضاً بقوله: "والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب"[(٣)].

ولم يكتف ابن الزاغوني بتقرير مذهبه في القضاء والقدر وحرية الإرادة الإنسانية والاستدلال له، بل تعرض لإبطال قول المخالفين.

أما مذهب الجبرية فهو من أضعف المذاهب في مسألة القضاء والقدر وأقلها حججاً وأظهرها فساداً، ففيه ما فيه من إبطال الشرائع، ومخالفة المعقول والمنقول، ولبطلان هذا المذهب وظهور فساده لم يعول ابن الزاغوني كثيراً في الرد عليه وإنما أطال في الكلام مع المعتزلة.

فهو يرى أن طوائف المعتزلة اتفقت على أن أفعال العباد مخلوقة، واختلفوا هل لها خالق أم لا ؟ فذهب قوم منهم أنها مخلوقة لا خالق لها، وذهب قوم منهم إلى أن

(١) الجويني: النظامية (ص٤٦).

(٢) السابق: (ص ٤٦).

(٣) التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص٥٩).

العباد يخلقون أفعالهم، وليست خلقاً لله تعالى ولا لله عليها قدرة بحال(١).

ثم يتعرض للرد على ذلك فيقول: أما قولهم: إنها مخلوقة لا خالق لها فمن المحال أن يكون مخلوق لا خالق له، لأن الانخلاق انفعال، وكل داخل تحت الانفعال لابد له من فاعل؛ لأن هذا من باب المتضايفات اللاتي يستحيل انفكاك أحد المضافين عن الآخر، لأنه إن جاز أن يكون خلقٌ لا بخالق، جاز أن يكون فعلٌ لا بفاعل، وكتابة لا بكاتب، وبناء لا بيان، وهذا من المحال الذي يستحيل في العقل إثباته(٢).

أما عن قولهم إن العباد يخلقون أفعالهم وليست خلقاً لله ـ تعالى ـ فيرى ابن الزاغوني أن ما استدلوا به على أن العباد فاعلون حقيقة غير مجبورين فهو صحيح، وكل دليل صحيح لهم غاية ما فيه إثبات العمل في حق العبد على الحقيقة.

يقول: "وهذا أمرٌ غير ممتنع أن نقول به ولا مدفوع، ولكن لِمَ إذا ثبت أنه فاعل وجب أن يكون خالقاً لما فعل؟! هذه دعوى تحتاج إلى دليل، وإلحاق العبد في هذا بالباري تعالى، فإنا ما ألحقنا فعله بخلقه وخلقه بفعله، وإنما ثبت عندنا أن فعل الباري خلقه، وخلقه فعله، لا فرق بينهما من جهة أن المفعول مخلوق محدث، إذ لا مفعول إلا كذلك، وقد ثبت أنه لا خالق إلا الله، فوجب أن يكون خلقه لأنه مخلوق محدث، فأما لعلة أنه فعله فلا، فأما العبد فليس كل ما يفعله يجب أن يكون خلقه إلا إذا ثبتت المساواة بين الباري والعبد في هذا والفرق قد بيناه فانقطع القياس"(٣).

وقد استدل ابن الزاغوني على قوله هذا بأدلة عقلية ونقلية تفصيلية تركت ذكرها هنا للإيجاز وعدم التكرار، ويلاحظ أن ما قرره في الفقرة السابقة من أن ما ذهبت إليه المعتزلة من كون العبد فاعلاً على الحقيقة، وأنه حرٌّ مختارٌ أمر غير ممتنع ولا مدفوع، وهو نفس ما قرره علماء أهل السنة في ردهم على المعتزلة، يقول ابن القيم مبيناً هذا المعنى: "فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب ـ تعالى ـ ومشيئته

---

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤٥٥).

(٢) السابق الموضع نفسه.

(٣) السابق (ص٤٦٤).

وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة وأفعاله قائمة به... وكل دليل صحيح يقيمه القدرية، فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم قائم بهم ويقع بقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم، وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين، وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون قادراً على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين"(١).

أما عن قول بعضهم: إن هذه الأفعال لا تدخل تحت قدرة الله ـ تعالى ـ فيبطله ابن الزاغوني بقوله: "لا شك ولا مرية أن هذه الأفعال داخلة تحت قدرة العبد، وأنها نتيجة فعله، ومعلوم أن قدرة العبد من جملة مقدورات الله، وأنها موجودة بقدرته، وذلك يوجب إدخالها تحت قدرة الله تعالى، بطريق لا محيد عنه بوجه، ولا سبب"(٢).

كذلك لو كانت أفعال العباد تخرج عن مقدوراته، ولا تدخل في فعله وخلقه لأدى ذلك إلى تناهي مقدوراته، وتناهي المقدورات إنما هو بتناهي القدرة وذلك محال، لأن قدرة الباري تعالى ليس لها نهاية، إذ هي قدرة أزلية، ولو كانت أفعال العباد تخرج عنها لأفضى إلى أن تكون قدرته قاصرة تخرج عنها مقدورات كثيرة هي هذه الأفعال من بداية العوالم إلى نهايتها وذلك محال(٣).

أما عن الإرادة الإلهية وتعلقها بما في الكون من موجودات، فقد ذكر ابن الزاغوني أن إرادة الله ـ تعالى ـ عامة شاملة، فما كان طاعة وقربة وحسنة فهو خلق الله ـ تعالى ـ خلقه وقضاه وقدره وأراده، وما كان معصية وفساداً وشراً وقبيحة فهو أيضاً خلق له قضاه وقدره وأراده(٤).

وقد استدل على ذلك بأدلة، منها قوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ

(١) ابن القيم: شفاء الغليل (ص١١٢، ١١٣).

(٢) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤٦٠).

(٣) السابق.

(٤) انظر السابق (ص٤٨٤).

﴿فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧] فوجه الدليل أن الله ـ تعالى ـ أخبر أنه يهدي، والهداية أعلى ما كان حسناً، ويتفرع منه الطاعة والقربة وغير ذلك، وأخبر أنه يُضل، والضلال أعلى ما يكون من الشر، ويتفرع منه المعصية والظلم وغير ذلك، وقد أخبر أنهما من فعله جميعاً[١].

وبعد أن ذكر ابن الزاغوني الأدلة من الكتاب والسنة ذكر أن الأمة مجمعة على ذلك. قال ابن الزاغوني: "أجمعت الأمة من أولها إلى آخرها من غير نكير أن كل واحدٍ منهم يقول ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وكذلك يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله، واتفقوا في تعليق المواعيد على المشيئة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤].

ولولا أنه لا يكون إلا ما يشاء، لم يكن لهذا التعليق بمشيئته معنى؛ لأنه إذا كان ما لم يشأ، وشاء ما لم يكن فتعليق المكونات بمشيئته أمرٌ باطلٌ، ولما أجمعت الأمة قاطبة على هذا ثبت أنه لا يكون شيءٌ إلا بمشيئته وإرادته"[٢].

وبذلك يؤكد ابن الزاغوني القاعدة المتفق عليها بين أهل السنة والجماعة أنه لا يكون إلا ما شاءه الله تعالى؛ فهو سبحانه له القدرة التامة والمشيئة المطلقة ولا يكون في كونه إلا ما شاءه وقضاه.

وإذا كان كل ما في الكون قد قدّره الله ـ سبحانه ـ وقضاه وأراده فإن هذا لا يقتضي أن يكون محبوباً له، ومرضياً عنده ـ تعالى ـ ذلك لأن الإرادة غير المحبة والرضا، لأن الإرادة نوعان:

الإرادة الكونية العامة الشاملة، وهي المتعلقة بكل موجود، وهي تقتضي إثبات الوحدانية له سبحانه في الصنع، وإيجاد الكل وأنه لا يجري في داره ومملكته إلا ما يريد[٣].

---

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤٨٥).

(٢) السابق (ص٤٨٧).

(٣) انظر السابق: الموضع نفسه.

ويرى ابن الزاغوني مـوافقاً لما ذهب إليـه السلف أن هذه الإرادة لا تقتضي المحـبة. "فإن المحـبة تنصـرف إلى ما هو حـسن في نفسه وممدوح، وليـس من شرط المراد أن يكون كذلك"(١).

والنوع الثاني: الإرادة الدينـية الشرعيـة وهي المتعلقـة بما يحبه الله تعـالى ويرضاه، ويبين ابن الزاغوني ذلك بقوله: "فـالمرادات لله ـ تعالى ـ تارة يريد تكوينها وتارة يريد أن يجعلها ديناً وسبيلاً، فإرادته لوجودها لا يدل على إرادتها ديناً وحقاً وشرعاً"(٢).

ويؤكد ابن الزاغوني تفرقته بين الإرادة والمحبـة والرضا، وخطأ المعتزلة عندما وحّدوا بينهمـا، ببيان معنى بعض الآيات القـرآنية التي احتجـوا بها، فيقول: "قـوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] قول حق، فـإن الإرادة للشيء غير المحـبة له، ولهذا قـد يفترق الحـال بين محبـة الإنسان للشيء وإرادته له، ولهـذا يريد الإنسان أن يتداوى بالأشـياء الصعبـة كالهليلج وما أشـبهه من تناول المر... ولا يحب شيـئاً من ذلك، ولأن معنى قوله لا يحب الـفساد، ولا يريد ظُلماً للعبـاد، أي لا يحبه ديناً ولا يريده شرعاً ولا يختاره حقاً وسنة، فأما أنه لم يخلقه ولم يقدره ولم يرده فلا"(٣).

كذلك يبين ابن الزاغوني الفرق بين الرضا والإرادة بقوله تعالى: ﴿وَلا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] فيقـول: "إن معناه لا يرضاه تشريعاً وديناً يدعـو إليه ويمدح ويثيب عليه، ولهذا قـد يريد الإنسان أن يضرب ولده، ولا يرضى بضربه ولا يحـبه، وكذلك يريد أن يفارق وطنه وأهله وولده، ولا يحب ذلك ولا يرضى به"(٤).

وبهذا برهن ابن الزاغوني على خطأ من وحدوا بين الإرادة والمحبة والرضا، وقالوا: إن كل واحد منها ينوب عن الآخر ويقوم مقامه في معناه. وهو موافق في ذلك لمذهب السلف في تقسـيمهم الإرادة إلى إرادة أمـر وتشريع وإرادة قضـاء وتقدير، وأن الإرادة والمشيئة العامة لا تقتضي المحبة والرضا والأمر.

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص٤٨٨).
(٢) السابق (ص٤٩٣).
(٣) السابق (ص٤٨٨).
(٤) السابق (ص٤٨٩).

ويرى ابن الزاغـوني موافقـاً للسلف أيضاً أن الـله ـ تعالى ـ إذا كان أوجـد صنوف المخلوقات في هذا العالم وأرادها إرادة تكوين وإيجـاد، فإن ذلك لا يقتضي باطلاً ولا تفاوتاً في خلقه تعـالى لأنه أوجد ذلك لحكمة يعلمها سـبحانه، وقد يعلمهـا العباد أو بعضهم أو لا يعلمونها.

هذا ما يوضـحه في رده على ما احـتج به المعتزلـة من أن الله تعالى لو كان خـالقاً لأفعال العباد لوجب أن يكون في خلقه تفاوت وباطل.

فهو يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [ص: ٢٧] أراد به مـا خلقه لا لحكـمة ولا لفـائدة، بل خلقـه لإظهار قـدرته، وصنعـته وعلمـه وحكمـته وثبـات حجـته على وحـدانيتـه وأمثـال ذلك مما يطلب من الفهـوم والأدلة واستخـراج المعاني في الإيمان والعبادة... ومما يحقق هذا أن الله تعـالى خلق السموم في الأفاعي والحيات والعقارب وأمثال ذلك من الهوام المؤذية والدواب المفسدة، والناس أرباب الطبائع الـشريرة التي تشتـمل على كل مستـقبح، ولا يكون ذلك مـانعاً من أن يكون الله تعالى خلقها وهي من صنعته(١).

ويلاحظ في الفقـرة السابقة تصـريح ابن الزاغوني بإثبات الحكمـة لله ـ تعالى ـ في أفعاله رغم قوله قـبل ذلك بأن أفعال الله تعالى غير مـعللة، وأنه أوجد العالم لا لداع ولا لعلة ولا لغرض ولا لمحرك ولا لباعث(٢) كما هو ظاهر مذهب الأشاعرة.

ولعله يقصد التفرقة بين الغـرض والحكمة على ما ذهب إليه بعض الأشاعرة من أن الغرض ما عاد بنفع على صاحبه، والحكمة بخلاف ذلك(٣).

ورغم أن بعض الأشاعرة صـرح بنفي التعليل وجوباً وتفضـلاً اقتصاراً على المشـيئة المطلقة(٤). إلا أن آخرين منهم قالوا: إن أفعـاله تعالى، وإن كانت منزهة عن الغرض

(١) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص ٤٨٠).

(٢) السابق (ص٢٧٠).

(٣) البيجوري: حاشية البيجوري على متن السنوسية (ص٣٥).

(٤) انظر الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٢٠٢).

لكن لا تخلو عن حكمة وإن لم تصل إليهـا عقولنا، وفرقوا بين الغرض والحـكمة كما سبق[1].

وقد صرح بعض متأخـري الأشاعرة كالشهرستاني والغزالـي وغيرهم بإثبات الحكمة له سبحانه[2] وهو ما ذهب إليه ابن الزاغوني.

أما عن الخلاف بين الأشاعـرة والمعتزلة في استطاعة العبـد: هل هي مع الفعل كما هو مذهب الأشاعرة، أم قبل الفعل كمـا هو مذهب المعتزلة. فقد بين ابن الزاغوني أن الاستطاعة الموجبة لوجود الفعل تكون مـعه لا قبله، ويوضح ذلك بقوله: "الاستطاعة من العباد لا تكون إلا مع الـفعل، فمتى وجدت فـيه الاستطاعة قارنهـا الفعل، ومتى عدم الفعل لم يكن في تلك الحال مستطيعاً للفعل"[3].

وهو مع ذلك لا ينكر الاسـتطاعـة التي تكون قبـل الفعل ويسـمـيهـا الاستطاعـة الشرعية، وهي التي يبنى عليـها التكليف؛ كسلامة البدن والأعضـاء وغيرها، وهذا ما يبينه ابن الزاغـوني في قوله تعالى إخـباراً عن الذين تخلفـوا عن رسول الله ﷺ في الجهاد: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [التوبة: ٤٢] يقول: "إنهم أرادوا بالاستطاعة هنا الزاد والرحلة حتى يتم لهم السفر، وهذه استطاعة شرعية بنى عليهـا الشرع أمر الحج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فقيل: يا رسول الله ما السبيل؟ قال: الزاد والراحلة. فشهد أنهم كاذبون لكونهم مالكين للأزواد والرواحل"[4].

فتبين من ذلك أن ابن الزاغوني يثبت نوعين من الاستطاعة: الأولى: هي الاستطاعة الموجبة للفعل وتكون معه. الثانية: الاستطاعة الشرعية التي يبنى عليها التكليف وتكون قبل الفعل.

---

(١) البيجوري: حاشية البيجوري على متن السنوسية (ص٣٥).

(٢) د. السيد رزق الحجر: ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي (ص ٣٤٠).

(٣) ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين (ص ٤٩٨).

(٤) السابق (ص ٤٩٨).

وهو موافق في هذا لما ورد في الكتاب والسنة من ذكر للاستطاعة وهو ما يبينه ابن تيمية بقوله: "وفصل الخطاب أن الاستطاعة جاءت في كتاب الله على نوعين:

الاستطاعة المشترطة للفعل وهي مناط الأمر والنهي كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ وقوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥].

والاستطاعة التي يكون معها الفعل، وقد يقال هي المقترنة بالفعل الموجبة له ـ وهي النوع الثاني ـ وقد ذكروا فيها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١] وقوله تعالى: ﴿يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]. ويقول أيضاً: "ولهذا كان الصواب الذي عليه محققو المتكلمين من أهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن، وهو أن الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي وهي المصححة للفعل لا يجب أن تقارن الفعل، أما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له"(١).

فتبين أن هذا التحقيق الذي ذكره ابن تيمية هو نفس ما ذكره ابن الزاغوني وهو الصواب الموافق للأدلة من الكتاب والسنة.

نخلص مما سبق إلى أن مجمل مذهب ابن الزاغوني في القضاء والقدر يتمثل في:

١- إثبات القضاء والقدر السابق، وأنه لا يقتضي جبراً ولا إكراهاً.

٢- أن الله تعالى خالق أفعال العبد.

٣- أن الإنسان فاعل مختار يوجد فعله بقصده المقترن بإرادته وعلى ذلك بُني التكليف، وعليه يترتب الثواب والعقاب.

٤- أن كون الإنسان فاعلاً لا يقتضي أنه خالق لفعله.

٥- أن المرادات لله ـ تعالى ـ تارة يريد تكوينها وتارة يريد أن يجعلها ديناً وسبيلاً، فإرادته لوجودها لا يدل على إرادتها ديناً وحقاً وشرعاً.

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٦٠)، ومجموع الفتاوى (٨/ ٢٩٠، ٢٩١)

٦- أن الإرادة غير الرضا والمحبة.

٧- أن أفعال الله ـ تعالى ـ لا تفاوت فيها ولا باطل لأنها صادرة عن حكمته سبحانه وتعالى.

٨- أن استطاعة العبد الموجبة لفعله تكون مع الفعل، أما الاستطاعة الشرعية التي يُبنى عليها التكليف فتكون قبله.

وبانتهاء كلامي على القضاء والقدر أكون قد انتهيت من القضايا الثلاث الكبرى التي أردت أن أعرض لها في هذه الدراسة، أما بقية قضايا الكتاب التي تبرز فكر المصنف، فقد قمت بالتعليق عليها في ثنايا التحقيق بما يغني عن ذكره هنا حتى لا يتضخم الكتاب أكثر من هذا، والله من وراء القصد.

خاتمة

الحمد لله فاتحة كل خير وتمامه. لعل من حق البحث علينا أن نثبت هنا أبرز النتائج التي وصلنا إليها خلال هذه الدراسة.

أولاً: تبين لنا خلال هذه الدراسة علو منزلة وسعة علم ابن الزاغوني واطلاعه على مذاهب المتكلمين. ممثلاً في ذلك رأي الحنابلة السلفيين في إجراء النصوص على ظاهرها بلا كيف، مع نفي ما يعارضها من قياس يؤدي إلى التحريف أو التعطيل.

ثانياً: براءة ابن الزاغوني مما رماه به ابن الجوزي والأستاذ زاهد الكوثري من الحشو والتشبيه والتجسيم على أن الرمي بهذه الألفاظ عادة من خالف السلف الصالح.

ثالثاً: يعتقد ابن الزاغوني أن الله متكلم بكلام لازم لذاته غير متعلق بمشيئته، متفقاً في ذلك مع ابن كلاب والأشعري في أن الله تعالى لا يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته. غير أنه يعتقد أن كلام الله تعالى بحرف وصوت قديمين، وقد سبق مناقشة ذلك.

رابعاً: من لطائف فهم ابن الزاغوني لمرادات الله ـ تعالى ـ أنها تتنوع. فتارة يريدها كونية وتارة يريدها دينية. فإرادته لوجودها لا يدل على إرادته لها ديناً، وذلك لتمام عدله تعالى وإظهار قدرته وإثبات حجته جل وعلا.

خامساً: الباحث في تراث السلف يجد كنوزاً تحتاج من يستخرجها. وهذا كتاب «الإيضاح في أصول الدين» لابن الزاغوني خير شاهد على قوة الأوائل في تأسيس المسائل. أجاد فيه مؤلفه وأحسن العرض وأصاب في الرد تارة بالمعقول الصريح وأخرى بالمنقول الصحيح. فالكتاب مرجع أصيل من مراجع العقيدة الإسلامية لكثير من المتكلمين والباحثين. لذا حاولت قدر الطاقة إخراجه دراسة وتحقيقاً رغبة في تجلية الجانب الحضاري الأصيل للفكر الإسلامي ومدى تعمقه في أصول الدين، راجياً من الله أن يتقبله ويختم بالصالحات أعمالنا.

القسم الثاني
قسم التحقيق

المبحث الأول
تحقيق اسم الكتاب

الذي توفر لي من نسخ كتاب "الإيضـاح في أصول الدين" ثلاث نسخ، ولم تتفق على عنوان الكتاب كالتالي:

١- النسـخة الأولى: وهي نسـخـة دار الكتب المصرية، كُـتب عليـها "رسـالة في العقائد"، لم يُعلم المؤلف.

٢- النسخة الثانية: وهي نسخة دار الكتـب المصرية أيضاً كُتب عليها "الإيضاح في علم الكلام"، لم يُعلم المؤلف.

٣- النسخة الثالثـة: وهي نسخة الظاهرية بدمشق كُتب عليـها "الإيضاح في أصول الدين" وهو الراجح عندي للأسباب التالية:

الأول: أن هذا الاسم هو ما أثبتـه ابن تيمية وغيره لكتاب ابن الـزاغوني هذا، فقد نقل عنه ابن تيمية عدة فصول في كتابه "بيان تلبيس الجهمية"، وذكره بهذا الاسم.

الثـاني: أن هذا الاسم هو الموجود عـلى النسخـة التي نُسـبت لمؤلفهـا في حين أن النسختين الأخريين لم يَعلم القائمون على دار الكتب اسميهما ولا اسم مؤلفهما.

الثالث: أن النسخة الأولى لَمَّا لم يَعلم القـائمون على دار الكتب اسمها، ولا اسم مؤلفها، ووجدوها رسالة في العقائد فـسموها بهذا الاسم، لا لأن هذا اسمها، ولكن لأنهم لم يهتدوا إلى ذلك. وبالنسـبة للنسخة الثانية لما وَجَد الناسخ أنه ذكـر في مقدمة الكتاب اسم الإيضـاح، وكانت الرسـالة في علم الكلام، سمَّاهـا "الإيضاح في علم الكلام" دون أن يكون هذا هو العنوان الذي وضعه لها مؤلفها.

الرابع: أن من نسب هذا الكتـاب إلى ابن الزاغـوني، نَسَبَـهُ إليه بهـذا الاسم وهو "الإيضاح في أصول الدين".

المبحث الثاني
نِسبةُ الكتاب

هناك كثير من الأدلة لإثبات كتاب "الإيضاح في أصول الدين" إلى ابن الزاغوني، وهي:

أولاً: أنه الاسم الذي ذُكِرَ على نسخة الظاهرية التي ثبت عليها الاسم الصحيح للكتاب.

ثانياً: أن ابن تيمية نقل من هذا الكتاب في عدة مواضع من كتبه في "بيان تلبيس الجهمية"، و"الفتاوى الكبرى" وغيرها، ونَسَبَهُ إلى ابن الزاغوني.

ثالثاً: أن من ترجم لابن الزاغوني أثبت له هذا الكتاب وذكره في عِداد مؤلفاته بهذا الاسم، ومنهم:

١- ابن الأثير: الكامل / دار الكتاب العربي/ ط٤/ (٩/ ١٤٤).

٢- ابن العماد: شذرات الذهب / دار الفكر / بدون / (٤/ ٨١).

٣- ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة / مطبعة السنة المحمدية / ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م/ (١/ ١٨٠).

٤- العليمي: المنهج الأحمد / المدني / ط ٢ ، ١٩٦٣ / (٢/ ٢٣٩).

٥- إسماعيل البغدادي: هدية العارفين/ دار الفكر / ط ٢ ١٤٠٢ - ١٩٨٢ / (١/ ٢٨٨).

٦- كحالة: معجم المؤلفين / مكتبة المثنى / بدون / (٧/ ١٤٤).

المبحث الثالث
وصف مخطوطات الكتاب

بحثت عن نسخ كتاب "الإيضاح في أصول الدين" لابن الزاغوني في فهارس المخطوطات بالمكتبات الإسلامية وبمراسلة مراكز المخطوطات، وسؤال المتخصصين ومراسلتهم. فتحصل لي ثلاث نسخ لهذا الكتاب هي كالتالي:

١- نسخة مصورة عن مكتبة الأسد بدمشق - بسوريا برقم ٧٨٦ الظاهرية.

وهي موجودة بمعهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة - بالسعودية برقم (١٦٨). وتوجد منها نسخة بدار الكتب المصرية مصورة عن مكتبة محمد سعيد سالم القحطاني سنة (١٤٠٢هـ) برقم ميكروفيلم (٤٨٩٥٨) مصورات خارج الدار.

وتتكون من (١٩٩) لوحة سقط منها خمس لوحات أشرت إلى مواضعها في ثنايا البحث، كُتبت بخط حسن. واسم الناسخ: محمد بن علي بن محمد الطبري[(١)]، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ثلاث وتسعين وستمائة هجرية.

٢- نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٧ علم كلام بعنوان كتاب في علم العقائد، لم يُعلم المؤلف. تتكون من (١٦٥) لوحة مقاس (٢٤ × ١٧) وكُتبت بخط حسن. اسم الناسخ: محمود بن رمضان بن يوسف، ويرجع تاريخ نسخها إلى سنة ثمان وثمانين وخمسمائة.

وهذه النسخة سقط منها عدة فصول من المقدمة، لكن الكتاب بعد المقدمة كامل، ويوجد خطأ في ترتيب بعض الصفحات، لكنني تنبهت إليه واستطعت إعادة ترتيب الصفحات بسهولة، ولله الحمد والمِنَّة.

(١) لم أجد له ترجمة وكذا النساخ بعده.

وهذه النسخة مصححة ومقابلة على النسخة الأصلية بعد كتابتها، يدل على ذلك ما كُتب على هامشها مراراً "بلغ إلى هنا وقوبل على الأصل وصُحِّح".

٣- نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٣٥ علم كلام) بعنوان "الإيضاح في علم الكلام" لم يُعلم المؤلف.

تتكون من ٨٥ لوحة، وكتبت بخط حديث عن النسخة السابقة. اسم الناسخ: محمد شفيق، ويرجع تاريخ نسخها إلى أول شوال سنة ألف وست وأربعين وثلاثمائة كُتب في مقدمتها: "لما كانت النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب يرجع تاريخ كتابتها إلى سنة ٥٨٨ هجرية أي أنه مضى عليها نحو ٧٦١ سنة اخترت نقل هذه النسخة لسببين:

الأول: لأهميتها لأنها من أدق ما كُتب في علم الكلام من قوة حججه كما يَرى ذلك من يطالعه.

الثاني: لأن النسخة الموجودة بالدار أصبحت قديمة جداً ويُخشى معه ضياع معالم الكتاب وضياع الفائدة منه". ا.هـ بتصرف.

لكن هذه النسخة قليلة الجدوى؛ لأنها منقولة عن أصل تيسر لي الاطلاع عليه، بالإضافة إلى أن بها سقطاً كثيراً ونقصاً عن الأصل، وأخطاء كثيرة في ترتيب الصفحات، لذا تركت الاعتماد عليها.

المبحث الرابع
خطة التحقيق

تتلخص خطتي في التحقيق في النقاط الآتية:

١- أني رمزت لكل نسخة برمز:

أ - نسخة مكتبة الأسد بدمشق رمزت لها بالرمز (ط).

ب - نسخة دار الكتب المصرية الأصلية رمزت لها بالرمز (ر).

جـ - نسخة دار الكتب المنقولة عن السابقة رمزت لها بالرمز (ش).

٢- جعلت النسخة (ر) هي الأصل لقدمها وجودة خطها، مع مقابلتها بالنسخة (ط) لتحرير أصح نص للكتاب بأقرب صورة من نص مؤلفه.

٣- ما اتفقت فيه النسختان، فلا أبالي بمخالفة (ش) لهما، وربما لا أشير إلى تلك المخالفة.

٤- وإذا اختلفت (ر) و (ط) فالمقدم عندي ما ثبت في (ر). لذا أضعه في أصل الكتاب وأشير إلى مخالفة (ط) في الهامش ؛ إلا إذا كان الثابت في (ط) أصح.

٥- في بعض الأحيان أثبت في الأصل خلاف ما هو موجود في النسختين، وذلك لتيقني بخطأ ما ثبت بهما، مع الإشارة إلى ذلك في الهامش، لكن هذا ليس بكثير وأغلبه في الآيات القرآنية.

٦- وضعت أرقام صفحات المخطوط على هامش البحث.

٧- قمت بتخريج الآيات القرآنية وتصويب ما وقع في كتابتها من أخطاء مع الإشارة إلى ذلك.

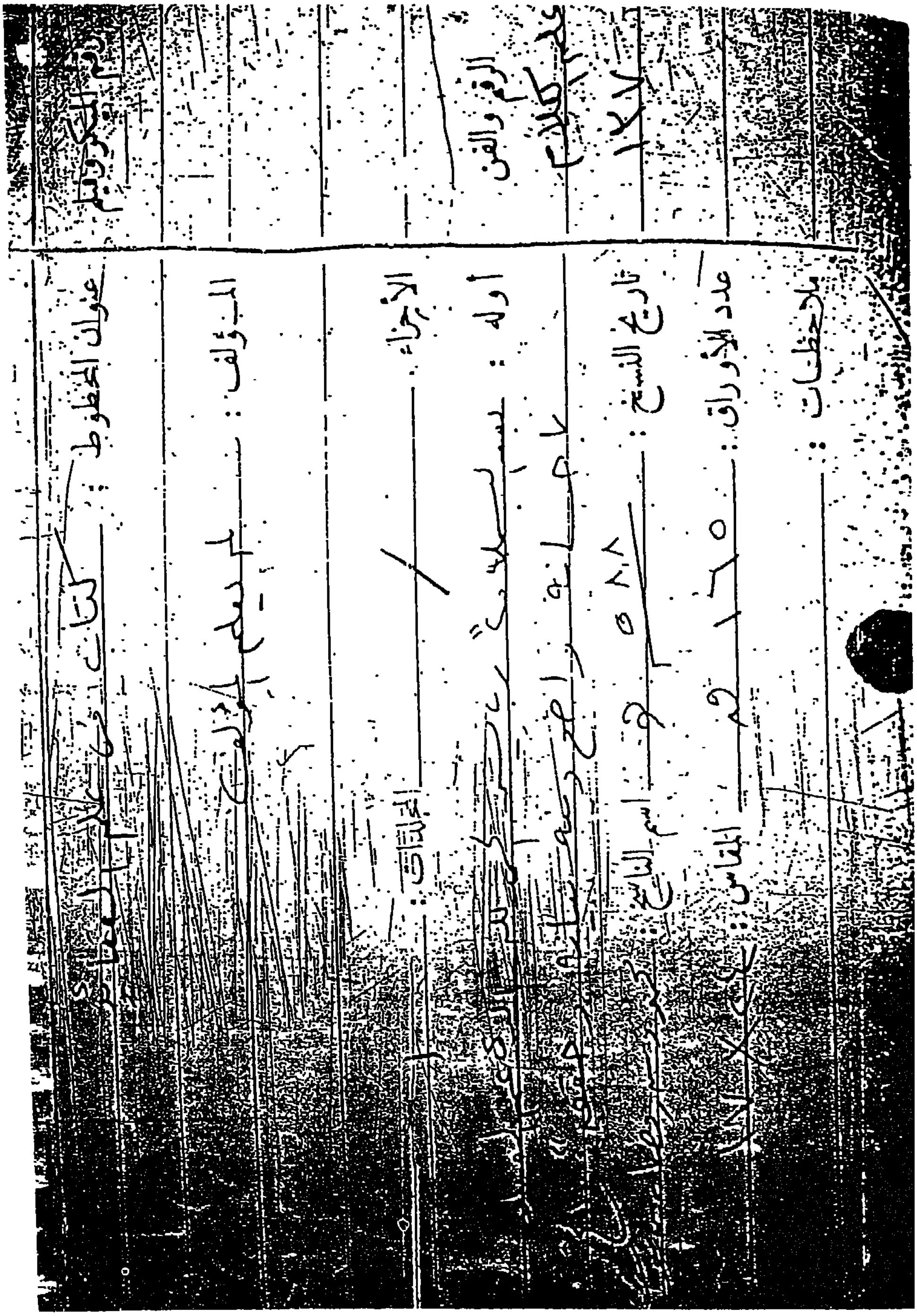
٨- تحقيق الأحاديث وبيان درجتها من الصحة والضعف، وتسامحت فيما ذكره المصنف من آثار وأقوال؛ لأنها ليست كالأحاديث المرفوعة التي يجب الاحتجاج بها واتخاذها ديناً، وربما خرجت بعضها إن تيسر لي ذلك. وبالنسبة لتخريج الأحاديث

ذكرت رقم الحديث والصفحة والجزء، فإن كانت الأحاديث غير مرقمة في الطبعة التي اعتمدت عليها اكتفيت بذكر رقم الصفحة.

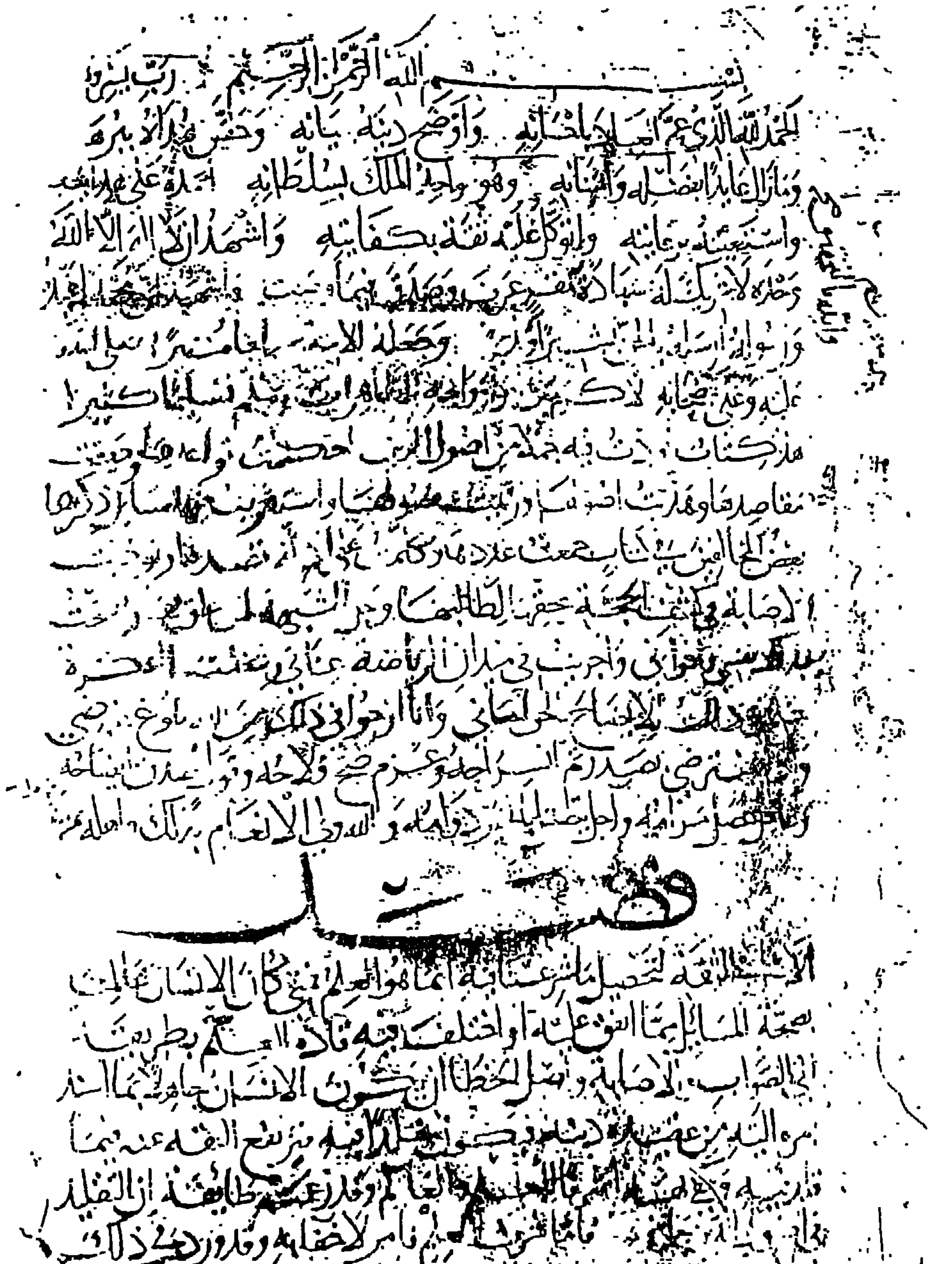
٩- قمت بالترجمة لما ذكر في الكتاب من أعلام غير المشاهير.

١٠- قمت بالتعليق على نص الكتاب الأصلي، ولكن ذلك لم يكن كثيراً، اكتفاءً بما ذُكر في القسم الأول من هذا البحث.

١١- قمت بعمل فهارس للآيات والأحاديث والأشعار والأعلام، والفِرَق والمذاهب، والمصادر والمراجع، والموضوعات.



غلاف نسخة دار الكتب التي لم يعلم مؤلفها عندهم ورمزت لها (ر)


بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر
الحمد لله الذي ... وأوضح دينه ببيانه ...
... وهو واحد الملك بسلطانه ...
واستعينه ... واتوكل عليه ثقة بكفايته واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له ...
فصل

الصفحة الأولى من اللوحة الأولى لنسخة دار الكتب (ر) ورمزها (١ أ/ ر)

التأليف كانت جسماً وهو قول أكثر المتكلمين وقالت طوائف من
الحنابلة الجسم هو الطويل العريض العميق فمتى خلا مجتمع من هذه الجواهر
مما اجتمع ذلك لم يكن جسماً والدلالة على فساد قولهم أنه لو كانت
هذه الصفات معتبرة لوجب أن يعتبر لها مقدار من ذلك فلما
رأينا أنه يتساوى الأحوال في تسمية الجسم مع صغره وكبره دل على أن
المرجوع في ذلك إلى مجرد التأليف دون غيره ودليل
آخر وهو أن الطول والقصر والعمق أمر يعود إلى كيفيات الجسم
والكيفيات صفات في الجسم زيادة عليه وجرى ذلك مجرى
التدوير والتسطيح والتربيع والتثمين وأمثال ذلك من الكيفيات
التي في الجواهر إذا اجتمعت بحيث يدركها الحس لم تعر من الأوصاف
التي ذكرنا وما لا يدركه الحس منه لا يثبت له اسم الجسم إلا به وبما
كان التأليف فيلزمهم هذا أيضاً صحيح لأن لنا جسماً يدركه الحس
لا عمق له وهو السطح ولنا جسماً لا عرض له وهو الخط فبطل
ما ذكروه وبعد هذا نذكر بعض كيفيات الأجسام
وما يدل على تسميتها بالمختصر ونستدل بما ذكرناه على ما
أصلناه فنقول أول الأجسام النقطة ثم الخط وهو طول بلا
عرض ولا عمق ثم السطح وهو الذي له طول وعرض وليس له عمق
ثم الجسم وهو الذي جمع الطول والعرض والعمق وللجسم كيفيات
منها المدور ومنها المربع ومنها المثمن ومنها الشكل الناري ثم بعد
هذا كيفيات لها أسماء تذكر في غير هذا الكتاب وهذا الذي ذكرناه
كاف مقنع

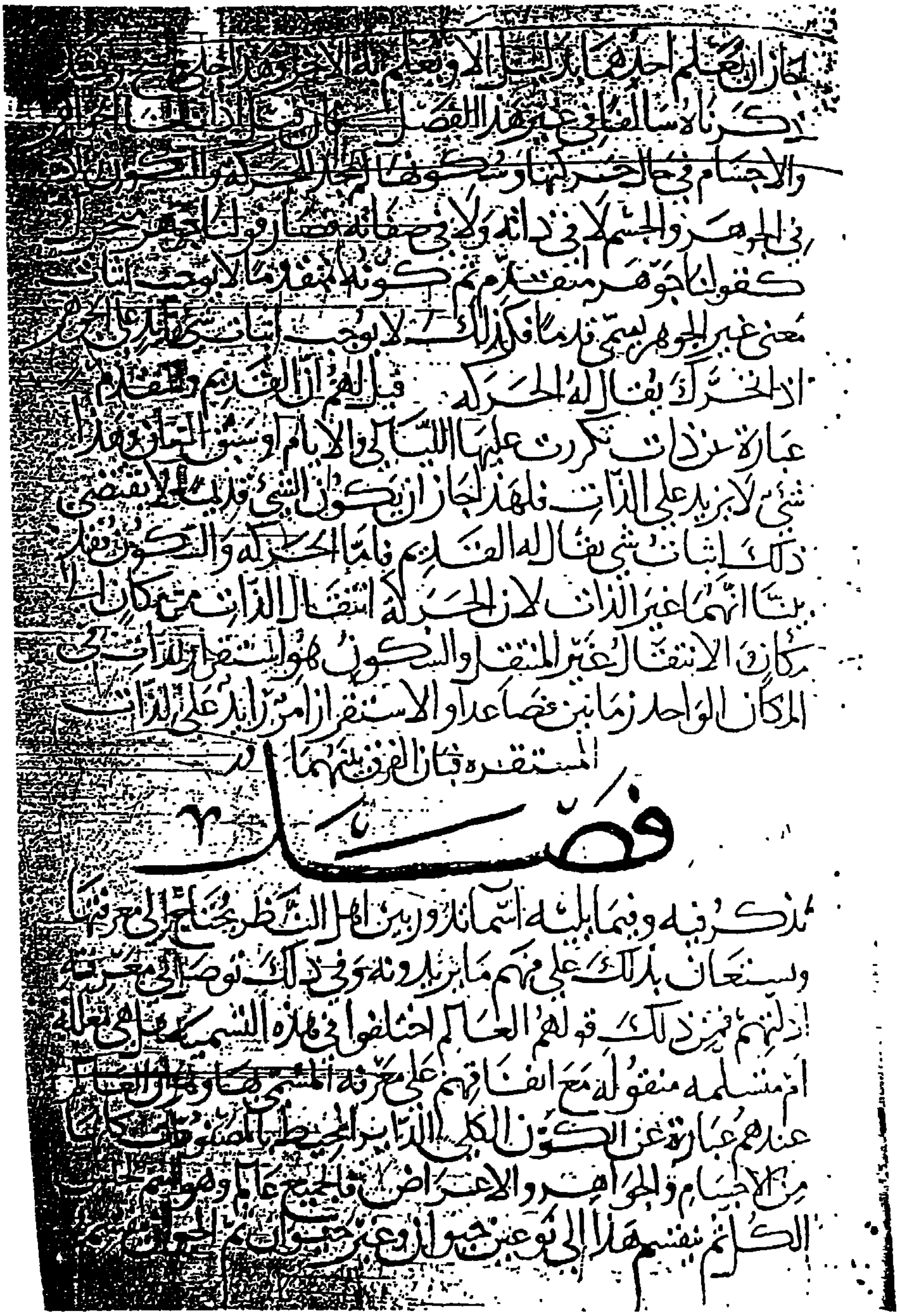
فصل ٢

في العرض العرض ما قام بغيره وقيل العرض ما كان يجمعه لا في غيره

الصفحة الثانية من اللوحة الأولى (١ ب / ر)

وقيل العرض ما لم يبق زمانين وقيل العرض ما كان فناؤه بوجوده فأما
الحدثان الأولان فهما في المعنى واحد ولا فرق بين حدّيهما عند القائلين
بإثبات الأعراض وأما الحدثان الآخران فهما أيضا واحد غير
أن الأعراض في هذه القسمة فمنها ما لا يتصور بقاؤه ويتصل فناؤه
بوجوده وذلك مثل الحركات والسكنات وأمثال ذلك
ومنها ما اختلف الأوائل فيه فمنه سواد الغراب وسواد القار
وأمثال ذلك فزعمت طائفة من الأوائل أن هذا كالأول يتجدد وقتا
فوقتا وفناؤه يقارب حدوثه إلا أن ذلك غير مدرك بالحس و
قالت طائفة أخرى هذه الألوان إن كانت عندنا إلا أنها باقية
وزوالها وفناؤها متوهم في العقل ممكن فما ثبت للقسم الأول
في الحس فهو ثابت للقسم الثاني في الوهم وثبوت هذا الكلام في الأعراض
وحدودها وأقسامها مبني على أن العرض هل له حقيقة يتميز بها فيكون
ذاتا لنفسه وغير الجواهر والأجسام أم لا والذي عليه عامة أهل
النظر أن العرض شيء وذات حقيقة يزيد على الأجسام والجواهر
وذهبت جماعة منهم الأصم إلى نفي الأعراض وقالوا لا حقيقة إلا للجسم
والجوهر وأما الأعراض فلا حقيقة لها والدلالة على إبطال قولهم
أنا نرى الجسم تارة يكون متحركا وتارة يكون ساكنا فيتغير السكون
بالحركة والحركة بالسكون فلو لم يكن السكون شيئا غير الساكن
والحركة غير المتحرك لوجب أن يكون الجسم قد بطل ببطلان الحركة
أو بطل ببطلان السكون ولما كان هذا مستحيلا دل على أنهما
غير الآخر ودليل آخر وهو أنا قد وجدنا أن أهل النظر بينهم جماعة
قد توصلوا إلى معرفة الجسم والجوهر بالدلائل الصحيحة قبل علمهم
بالأعراض ومعرفتهم لها والأدلة عليها ولو كان كل واحد منهما هو الآخر لما

الصفحة الثانية من نسخة دار الكتب (ر) ورمزها (٢/ ر)



جاز أن يعلم أحدهما بدليل الآخر ولا يعلم له الآخر
ذكرناه سابقا في غير هذا الفصل
والأجسام في حال حركتها وسكونها الحركة والسكون
في الجوهر والجسم لا في ذاته ولا في صفاته
كقولنا جوهر متنقل ثم كونه متنقلا مما لا يوجب إثبات
معنى غير الجوهر يسمى بذلك فكذلك لا يوجب إثبات شيء زائد على الجوهر
إذا تحرك يقال له الحركة. قيل لهم إن القديم والتقديم
عبارة عن ذات تكررت عليها الليالي والأيام أو سبق فهذا
شيء لا يزيد على الذات فلهذا جاز أن يكون الشيء قديما لا يقتضي
ذلك إثبات شيء يقال له القدم فأما الحركة والسكون فقد
بينا أنهما غير الذات لأن الحركة انتقال الذات من مكان إلى
مكان والانتقال غير المتنقل والسكون هو استقرار الذات في
المكان الواحد زمانين فصاعدا والاستقرار أمر زائد على الذات
المستقرة فبان الفرق بينهما

فصل

نذكر فيه وفيما يليه أسماء تدور بين أهل النظر يحتاج إلى معرفتها
ويستعان بذلك على فهم ما يريدونه وفي ذلك توصل إلى معرفة
أدلتهم فمن ذلك قولهم العالم اختلفوا في هذه التسمية هل هي لغة
أم مسلمة منقولة مع اتفاقهم على معرفة المسمى بها والعالم
عندهم عبارة عن الكون الكلي الدائر المحيط بالمصنوعات كلها
من الأجسام والجواهر والأعراض فالجميع عالم وهو اسم
الكل ثم ينقسم هذا إلى نوعين حيوان وغير حيوان ثم الحيوان

الصفحة الثالثة من نسخة دار الكتب (ر) ورمزها (٣/ ر)

بعضهم مفرطون ومقصرون وليس كلهم على سنن واحد في الرتبة والكرامة
فبان بهذا أن بعضهم خير منهم وذلك لا يمنع ما قلنا واحتج بأن نسبة
الأنبياء إلينا كنسبة الأنبياء إلى الملائكة فإن الأنبياء أفضل منا بأنهم رسل الله
إلينا فيجب أن تكون الملائكة أفضل لأنهم رسل الله إلى الأنبياء والجواب
أن هذا يدل على أن من ليس برسول منهم الآدمي أفضل منه وأنتم لا تقولون
بهذا ولأن من جنس الملائكة من يفعل خادمًا للآدميين وليس من جنس الآدميين
من هو خادم للملائكة ولأن من الأنبياء من عظمه الله تعالى من وسائط
الملائكة منهم آدم وموسى ونبينا محمد صلى الله عليه وعليهم سمعوا أمر ١٦٥
الله بغير واسطة

آخر الكتاب والحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا محمد رسوله وعبده
وعلى آله الطاهرين وسلم تسليمًا كثيرًا فرغ من كتابته العبد الفقير إلى
عفو الله سبحانه وتعالى محمود بن رمضان بن يوسف الأرموي
المعروف بابن المجد الكاتب بمدينة حران يوم الاثنين خامس من شهر رمضان
سنة ثمان وثمانين وخمسمائة
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات آمين

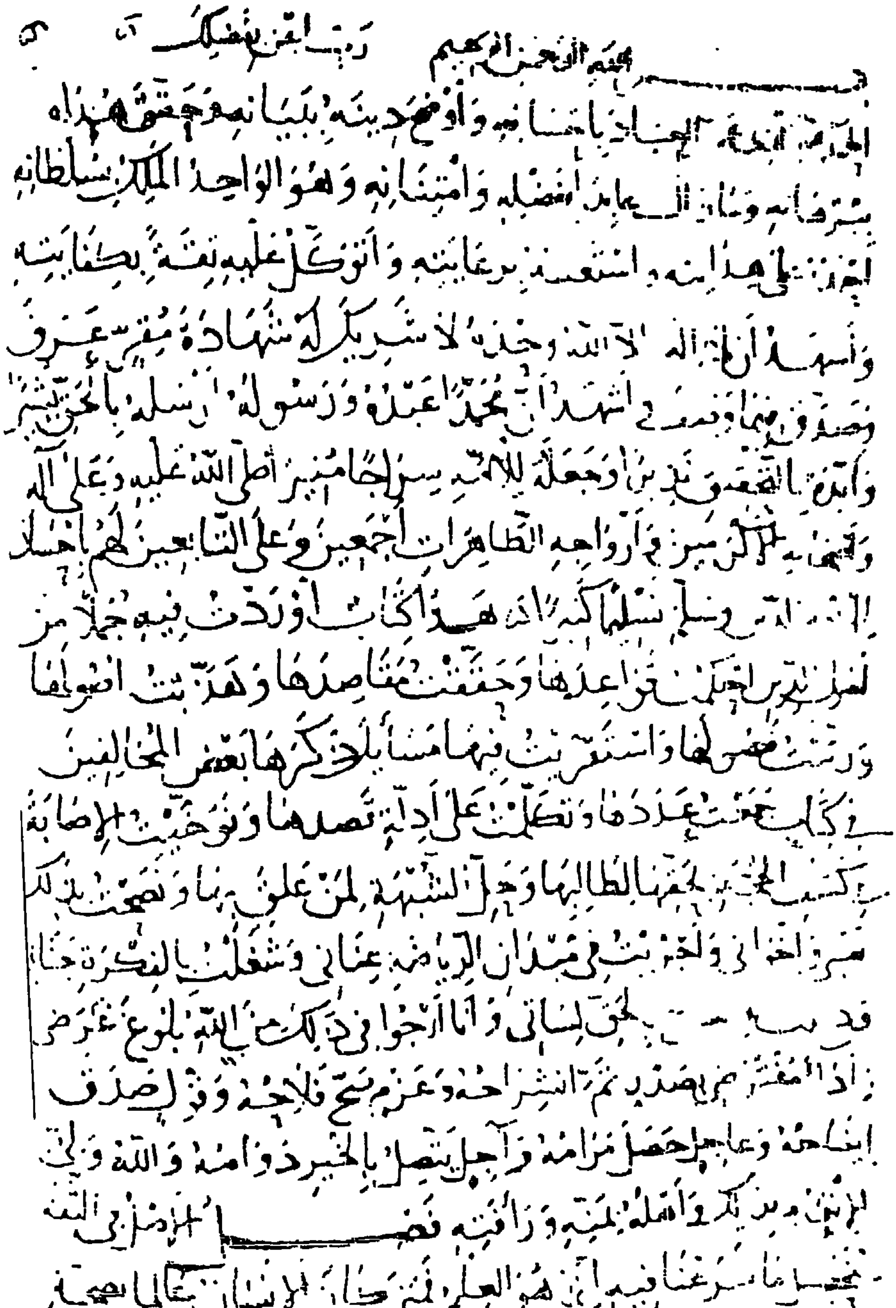
طالعه أحمد [illegible]

قال بعض مشايخنا من كان له حاجة وأراد قضاها فليدخل خلوة
بعد أن ينظفها ويبخرها بحصا لبان أو شيء من عود ونحوه ولا يدخلها إلا بثياب
طاهرة وهو على طهارة كاملة ويجلس على فرش طاهر ويتلو بسم الله الرحمن الرحيم
سبعين ألف مرة فإن قضيت حاجته وإلا يدخل الخلوة كما ذكرنا ويتلوها
سبعين ألف مرة فإن قضيت وإلا يدخل كما ذكرنا ويتلوها سبعين ألف
مرة فإنها تقضي إن شاء الله تعالى وينوي [illegible] والله أعلم
[illegible] يقول اللهم إني أسألك يا [illegible] طلب

الصفحة الأخيرة من نسخة دار الكتب (ر) ورمزها (٣٣٠/ ر)



اللوحة الأولى من نسخة الظاهرية بدمشق ورمزت لها بالرمز (ط)


بسم الله الرحمن الرحيم رب أعن بفضلك
الحمد لله الذي هدى العباد بآياته وأوضح دينه ببيانه وحقق هداه
بشرائعه وبان العباد بفضله وامتنانه وهو الواحد الملك بسلطانه
أحمده على هدايته واستعينه برعايته وأتوكل عليه ثقة بكفايته
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة مقر معترف
مصدق ومعظم وموحد وأشهد أن محمدا عبده ورسوله أرسله بالحق بشيرا
للمتقين ونذيرا وجعله للأمة سراجا منيرا صلى الله عليه وعلى آله
وأهل بيته الأكرمين وأزواجه الطاهرات أجمعين وعلى التابعين لهم بإحسان
إلى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا أما بعد فهذا كتاب أوردت فيه جملا من
أصول الدين أحكمت قواعدها وحققت مقاصدها وهذبت أصولها
ورتبت فصولها واستوعبت فيها مسائل لم يذكرها بعض المخالفين
في كتاب جمعت عددها وتكلمت على أدلة تفصيلها وتوخيت الإصابة
في كشف الحق بحججها لطالبها وحل الشبهة لمن علق بها وتصفحت لذلك
كتب إخواني وأجولت في ميدان الرياضة عناني وشغلت بالفكرة جناني
فقد [illegible] الحق لساني وأنا أرجو في ذلك من الله بلوغ غرض
إذا المعتبر [illegible] بصدره ثم انشراحه وعزم صحيح فلا [illegible] وفي صدق
ابتغائه وعاجل حصل مرامه وآجل يتصل بالخير دوامه والله ولي
التوفيق بمنه وكرمه وأسأله بمنه ورأفته فصل الأصل في النية
تحصيل ما شرعنا فيه إن هو العلم فمن كان الإنسان عالما بصحة

الصفحة الأولى من اللوحة الثانية (١٢/ ط)

المسائل مما اتفق عليه أو اختلف فيه فائدة العلم بطريقه في
الصواب والإصابة وأصل الخطأ أن يكون الإنسان جاهلاً بما
اشتد أمره إليه من عقيدة دينه فيكون مقلداً فيه فيرتفع الثقة
عنه فيما قلد فيه ولكن بهذا أشرنا للعلم والعالم وقد زعمت
طائفة أن التقليد في أصول الدين جائز فأما شرف العلم فأشهر
من أن يخفى به وقد ورد في ذلك آثار كثيرة نشير إلى شيء منها
ننبه على ما سواها من ذلك أن الله تعالى لما احتج على الملائكة
عليهم ما وصفه بقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم
على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين وساق
القصة إلى قوله وما كنتم تكتمون ومن ذلك أن الله عز وجل افتتح
وحيه إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مذكراً به الخبر بقوله تعالى
اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك
الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ومن أكثر ما امتن
الله عز وجل على نبينا صلى الله عليه وسلم قوله تعالى وأنزل الله عليك الكتاب
والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما
ومن ها هنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أوتيت جوامع الكلم
واختصر لي العلم اختصاراً ومن أحسن ما أدب الله عز وجل
نبيه صلى الله عليه وسلم أنه أمره بعلم وحدانيته فقال فاعلم أنه

الصفحة الثانية من اللوحة الثانية (٢ ب/ ط)

الا انه ومن آدابه في ذلك أيضا أن لا يسأله المريد من العلم
ما لا يحتمل [illegible] وقل رب زدني علما وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من صدور الرجال ولكن
يقبض العلم بموت العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا
فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا والمروي في هذا المعنى كثير تؤدي الإطالة
فيه إلى الإملال وهذا بيان فأما الدلالة على إبطال القول بالتقليد
فمعنى [illegible] ولا خفاء أن من قلد في أمر فحقيقة التقليد فيه أنه قبل قول
غيره من غير حجة وهذا يبين أنه ليس على ثقة من نفسه فيما قلد فيه
[illegible] أن يكون الأمر كذلك أو على خلافه ثم ننظر فيمن
[illegible] لا يخلو أن يكون جاهلا [illegible] هذا المقلد أو عالما فإن كان جاهلا
لم يجز [illegible] إليه لجهالته وإن كان عالما فالأصل فيه في حقه
كونه عالما أسند أمره في دينه إلى الإصابة والتحقيق فبان بهذا أن
[illegible] على العالم على تقليد فإن [illegible] بالأمر
[illegible] جواز الاستفسار عنه وهذا ليس بطريق لإزالة التهمة
ولقد أنزل جماعة ممن بلغ في العلم مقاما يدعى فيه الاجتهاد ويمضي
طلبه [illegible] مسألة ثم [illegible] عنها أو تزول الثقة بها وقد كان
[illegible] قوله [illegible] فيبطل أن يكون هذا متعلقا صحيحا
[illegible] أن العلم طريق صحيح موصل بالدليل

الصفحة الأولى من اللوحة الثالثة (٣/أ ط)

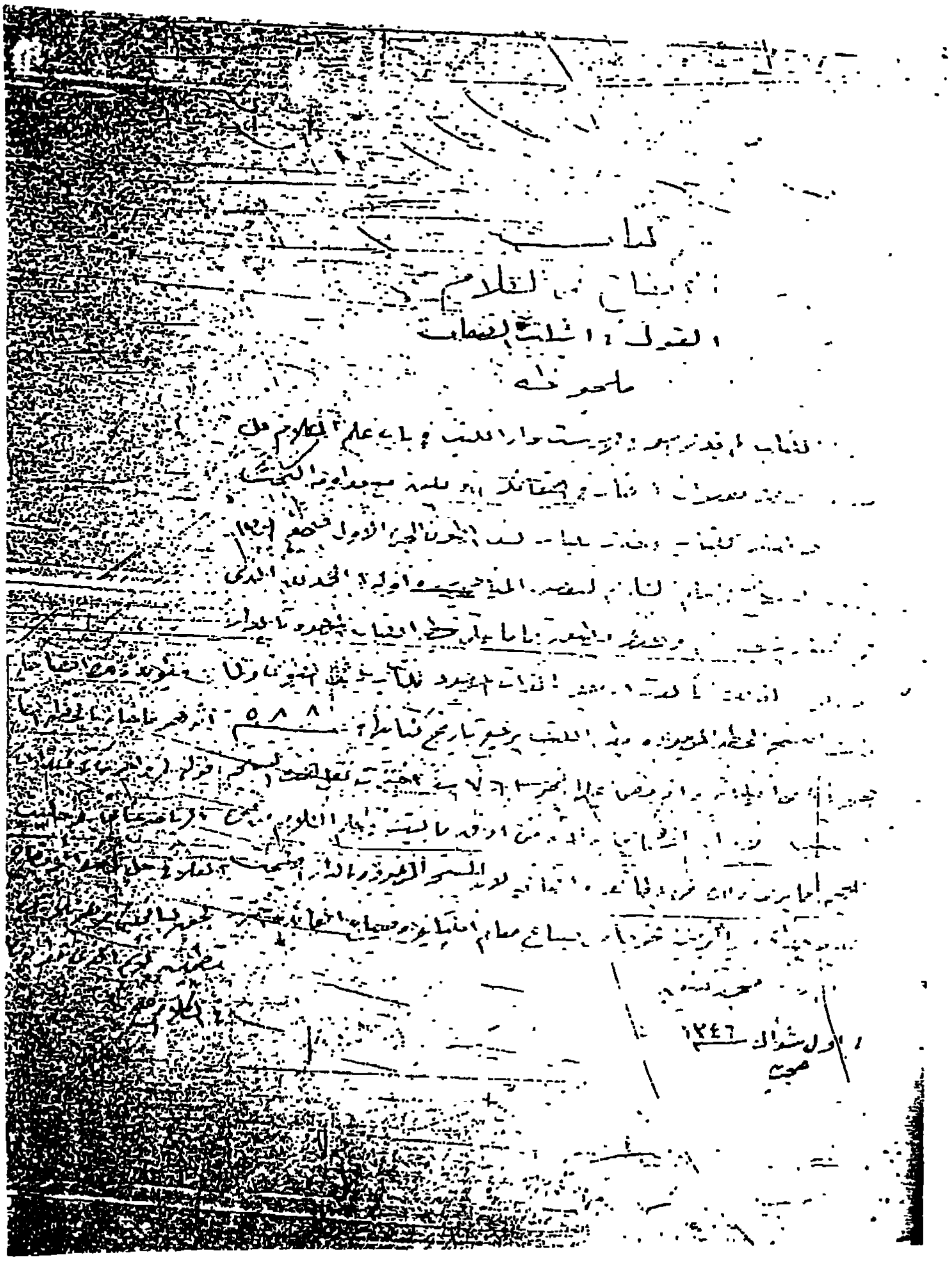
المفضي الى معرفة المدلول عليه ومن وصل الى معرفة [...] بالبرهان
الحق فهذا العبد ان يشتغل عنه واما بتنقل النشاط عنها [...]
الى ما سواه لاسباب منها انه لا اعلم نظره فيما سبق من طلب
اجتهاده عرف موقفا من مراتب التبصر طريقه [...]
ما قصر فيه الى ما سواه مما يحقق فيه الاصابة بكمالها وسبق وطلبها
ومنها انه يدرك مثلا قبل الاستيفاء او معا ان والمطلوب ذو
مراتب ومقدمات يبنى بعضها على بعض ولم يستوفها على التمام ولكل
ومنها ان يكون عاجزا عن معرفة الطريق وهو يظن بنفسه القوة
والمعرفة وهذه جناية في الصنعة وقف معها على غير حجة وبهذا
هلك عامة من المدعين خاتمهم الغرور ووقفوا على ذلك الشبهة
ومنها اسناد القول الى معظم يسكن الناظر الى تعظيمه فلا يتشوق
ما يحتاج الى استيفائه ولا يتبحر فيما تصدق نفسه في تحسينه ومنها
الاخلاد في المسألة الى عصبية القول بالعصبية هوى النفس ونهمة وجهالة
تمنع وتصد ومن نجا الانسان من هذه الموانع اشرف على الحق ووصل
الى الاصابة واخذ الحق من مظانه وانتهى المراد من مسالكه وحصن
بذلك نفسه من الزوال والتنقل فاما المقلد فهو منقطع بجهالة عن طلب
للثقة فيما يتمسك به من غير تصحيح ولا تجربة فهو على الحقيقة معرض
للفتن غير محفوظ من المحن وهذا كله [...] ان تأمله بعين

الصفحة الثانية من اللوحة الثالثة (٣ ب/ ط)

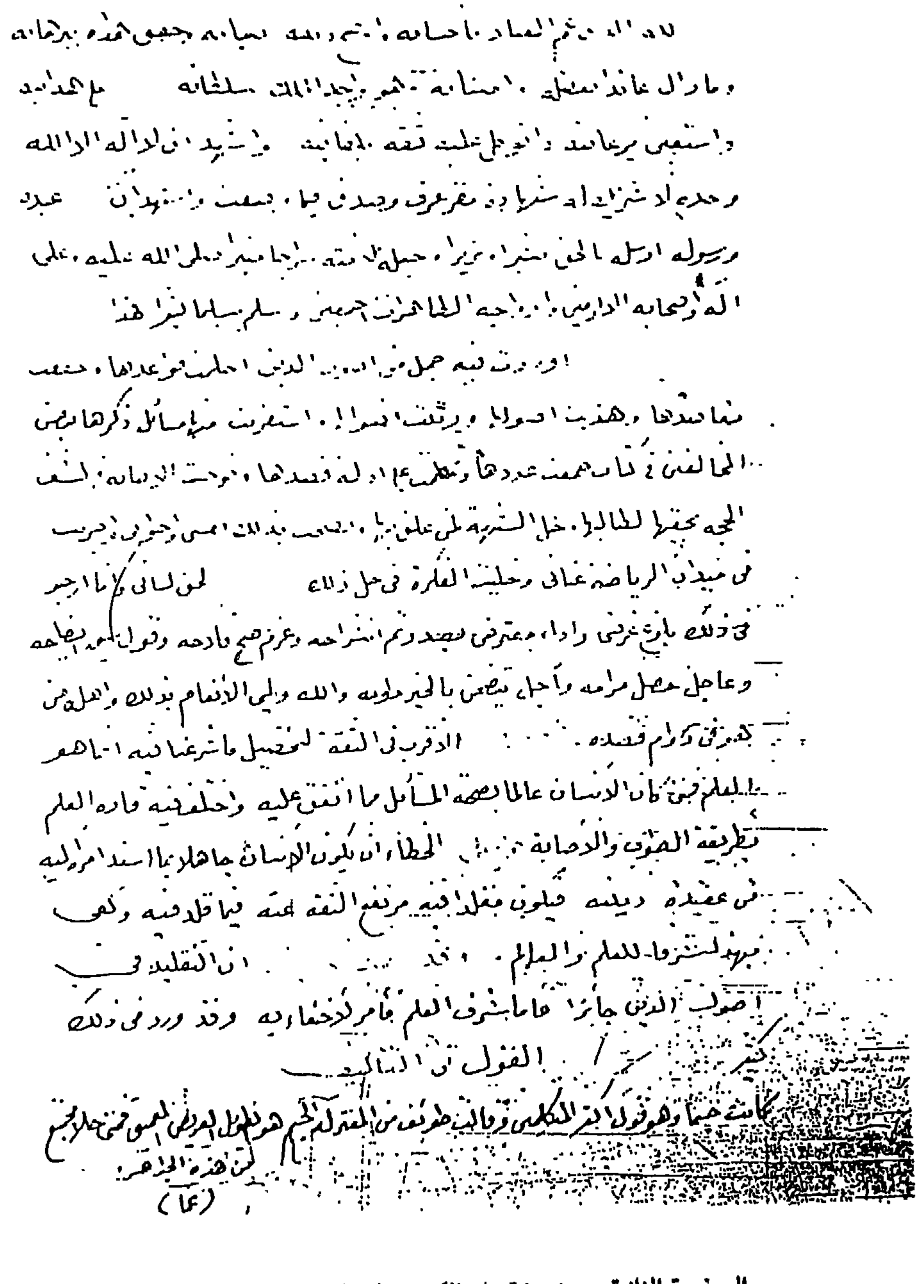
وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم والمراد بهذا الملائكة فدل
على أنهم خير من الآدميين فالجواب: لا نقول أن كل بني آدم خير
من الملائكة وقد ذكر الإنسان الله تعالى في جماعة بعضهم مفرطون ومفرد
وليس كلهم على سنن واحد في الشريعة والكرامة فبان بهذا أن بعضهم خير
منهم وذلك لا يمنع ما قلناه واحتج بأن نسبة الأنبياء إلينا كنسبة
الأنبياء إلى الملائكة فإن الأنبياء فضلونا بأنهم رسل الله إلينا فيجب
أن يكون الملائكة أفضل لأنهم رسل الله إلى الأنبياء فالجواب
أن هذا بناء على أن من ليس برسول منهم الآدمي أفضل منه وأنتم لا تقولون
بهذا ولأن جنس الملائكة من جعل خدامًا للآدميين ولم يجعل من جنس الآدميين
من هو خادم للملائكة ولأن من الأنبياء من علمه الله تعالى من غير وسائط
الملائكة منهم آدم وموسى ونبينا محمد صلى الله عليه وعليهم أجمعين سمعوا
من الله تعالى بغير واسطة ه آخر كتاب الإيضاح والحمد لله رب العالمين

وافق الفراغ يوم الأحد حادي عشرين ربيع الآخر
بالمدرسة الشمسية رحم الله بانيها على يد العبد
الضعيف الراجي رحمة ربه محمد علي محمد الطبري
وذلك في سنة ثلث وتسعين وستمائة الهلالية
وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين

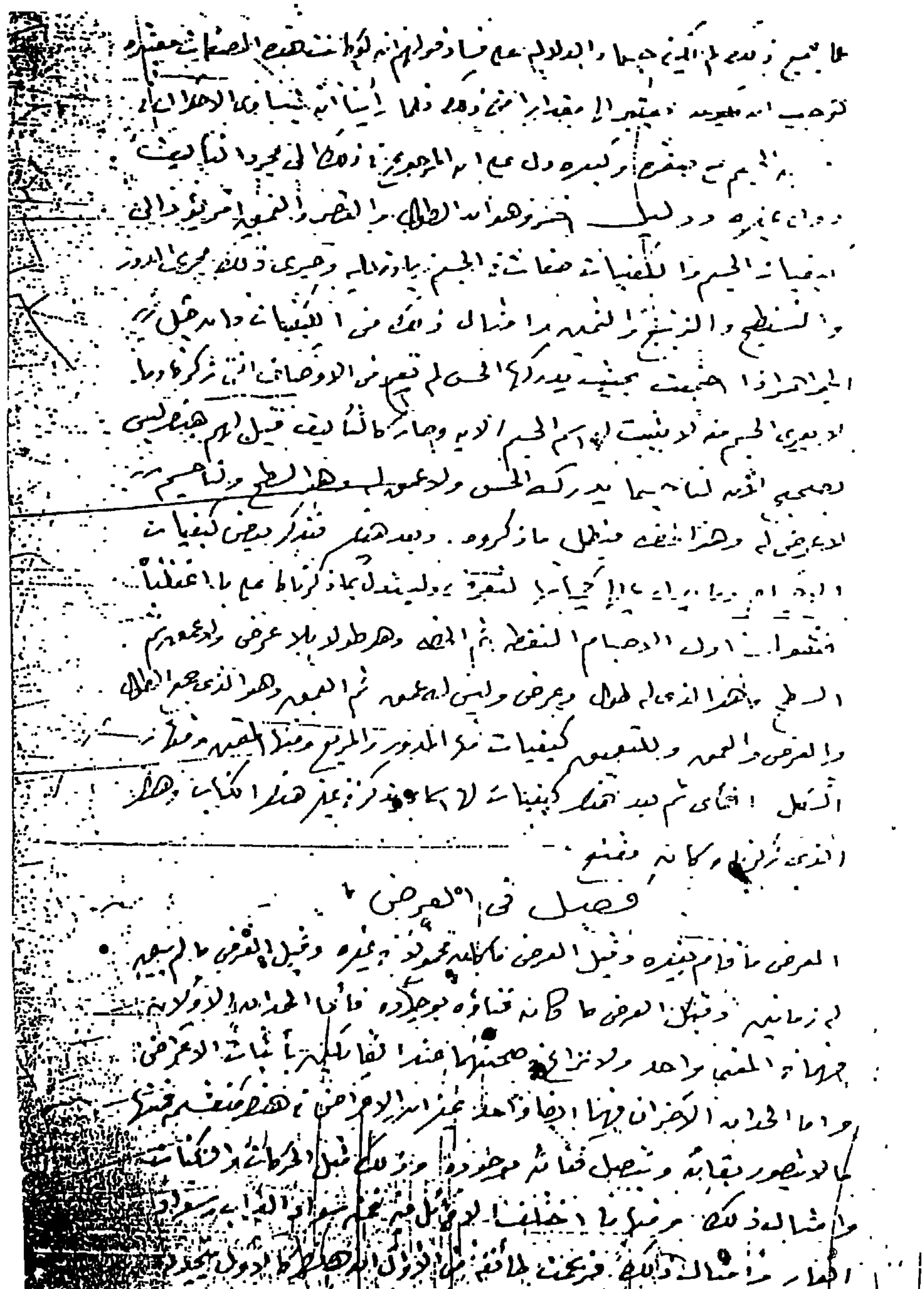
الصفحة الأخيرة من نسخة الظاهرية (١٩٩ ب/ ط)



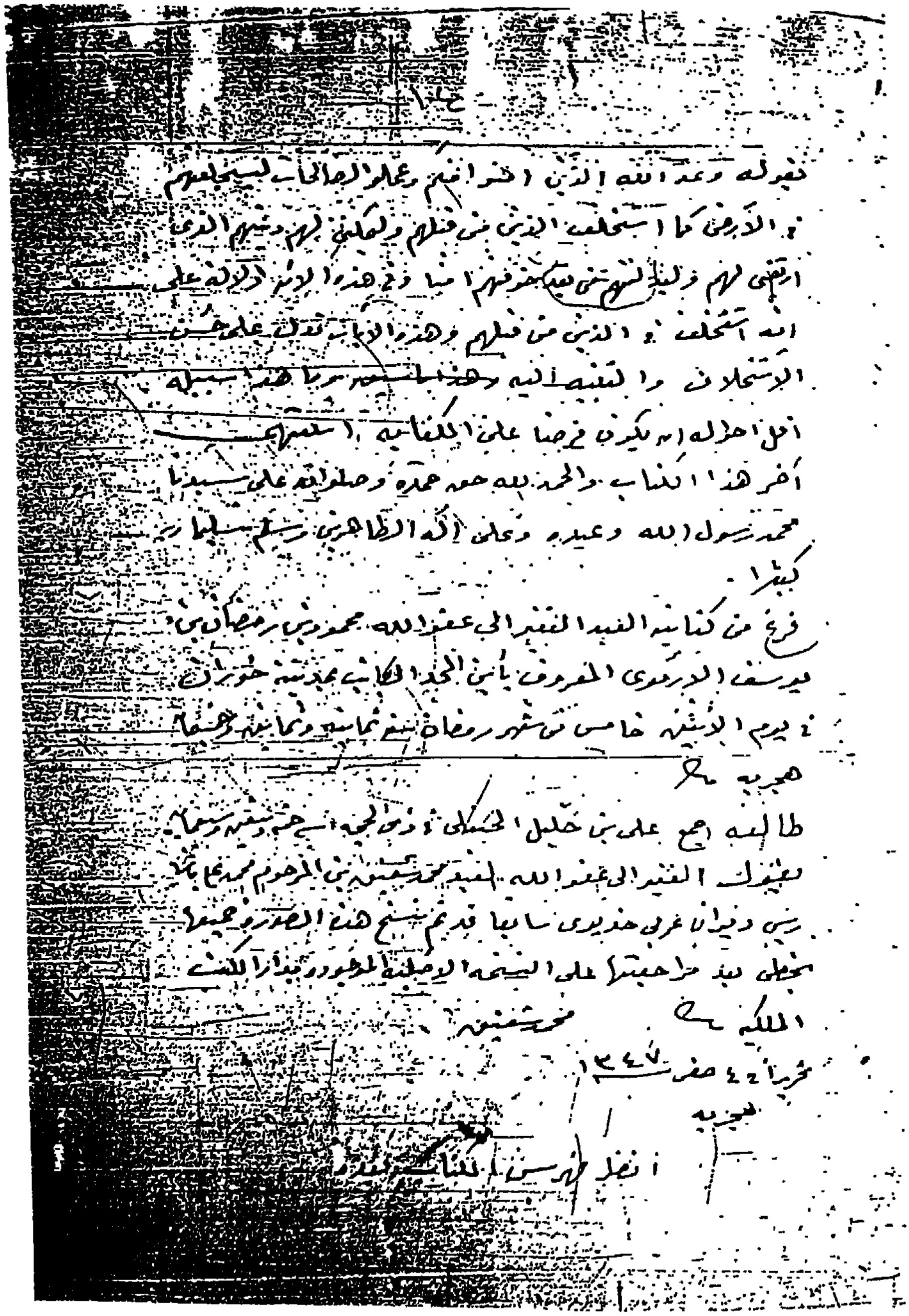
الصفحة الأولى من نسخة دار الكتب المنقولة عن (ر) ورمزت لها (ش)



الصفحة الثانية من نسخة دار الكتب (ش) ورموزها (٢ ش)



الصفحة الثالثة من نسخة دار الكتب (ش) ورموزها (٣ ش)


لقوله وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا وفي هذه الآية دلالة على
أنه استخلف في الذين من قبلهم وهذه الآية تدل على حسن
الاستخلاف
أهل ... فرضا على الكفاية
آخر هذا الكتاب والحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا
محمد رسول الله وعبده وعلى آله الطاهرين وسلم تسليما
كثيرا .
فرغ من كتابته العبد الفقير إلى عفو الله محمود بن رمضان بن
يوسف ... المعروف بابن الحداد الكاتب بمدينة حوران
في يوم الاثنين خامس من شهر رمضان سنة ثمانية وثمانين وخمسمائة
صحبه
طالعه ... علي بن خليل الحنبلي في ذي الحجة سنة ...
... الفقير إلى عفو الله ... بن المرحوم محمد ...
... قد تم نسخ هذه ...
... على النسخة الأصلية ... الكتب
المكية
تحريرا في ٢٤ صفر ١٣٤٧

الصفحة الأخيرة من نسخة دار الكتب (ش) ورموزها (١٤٢ ش)

الإيضاح
في أصول الدين
لابن الزاغوني
(ت ٥٢٧هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عمّ العباد بإحسانه، وأوضح دينه ببيانه، وحقق هُداهُ ببرهانه، وما زال عائداً بفضله وامتنانه، وهو (الواحد)[1] الملك بسلطانه، أحمده على هدايته، وأستعينه برعايته، وأتوكل عليه ثقة بكفايته.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة مُقِرٍّ عَرَفَ وصدّق فيما وصف، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالحق بشيراً وأيده بالتحقيق نذيراً، وجعله للأمة سراجاً منيراً، صلى الله عليه، (وعلى آله)[2] وأصحابه الأكرمين وأزواجه الطاهرات (أجمعين وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين)[3] وسلّم تسليماً كثيراً.

هذا كتاب أوردت فيه جملاً من أصول الدين أحكمت قواعدها وحققت مقاصدها، وهذبت أصولها، ورتبت فصولها، واستقريت فيها مسائل ذكرها بعض المخالفين في كتاب، جمعت عددها وتكلمت على أدلة قصدها، وتوخيت الإصابة في كشف الحجة بحقها لطالبها، وحل الشبهة لمن علق بها، ونصحت بذلك نفسي وإخواني، وأجريت في ميدان الرياضة عناني، وشغلت بالفكرة (جناني)[4]، (ونطق)[5] في ذلك الإيضاح بالحق لساني.

وأنا أرجو من الله في ذلك بلوغ غرضي، وأداء مفترضي بصدر تم انشراحه، وعزم صح فلاحه، وقول صدق إيضاحه، وعاجل حصَّل مرامه، وآجل يتصل بالخير دوامه، والله ولي الإنعام بذلك، وأهله بمنه ورأفته.

---

(١) كذ في (ط)، وفي (ر) واحد، في (ش) واجد.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) كذا في (ط)، (ر) وفي (ش)، "وخليت الفكرة في حل ذلك الحق لساني" ولعل بها سقطاً.

(٥) لا توجد في النسخ الثلاث لكنها لازمة للسياق.

فصـــل

الأصل في الثقة بتحصيل ما شرعنا فيه إنما هو العلم، فمتى كان الإنسان عالماً بصحة / ١٢/ط
المسائل مما اتفق عليه، واختلف فيه، قاده العلم بطريقه إلى الصواب والإصابة.

وأصل الخطأ أن يكون الإنسان جاهلاً بما أسند أمره إليه من عقيدة دينه، فيكون مقلداً فيه فترتفع الثقة عنه فيما قلد فيه، وكفى بهذا شرفاً للعلم والعالم.

وقد زعمت طائفة أن التقليد في أصول الدين جائز[1]، فأما شرف العلم فأمر لا
خفاء به، وقد ورد في (ذلك)[2] / آثار كثيرة نشير إلى نُبَـذٍ منها تنبه على ما سواها، ١١/ر
فمن ذلك: أن الله تعالى لما حاج الملائكة في تفضيل آدم عليهم ما وصفه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، وساق القصة إلى قوله: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: ٣١ - ٣٣]، ومن ذلك أن الله عز وجل افتتح وحيه إلى نبينا محمد ﷺ من كتابه العزيز بقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ - ٥].

ومن أكبر ما امتن الله عز وجل على نبينا ﷺ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ [النساء: ١١٣].

---

(١) لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجملاً، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرضٌ على الكفاية، فإن ذلك داخلٌ في تبليغ ما بعث به رسوله، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وعلم الكتاب والحكمة وحفظ الذكر، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين، فهو واجب على الكفاية منهم، وأما ما يجب على أعيانهم فهذا يتنوع بتنوع قدرهم وحاجتهم ومعرفتهم، وما أمر به أعيانهم، ولا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه، بل يجب على القادر على ذلك، ويجب على من سمع النصوص وفهمها من علم التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها، ويجب على المفتي والمحدث والحاكم ما لا يجب على من ليس كذلك (ابن تيمية / **درء تعارض العقل والنقل** / ت. د. رشاد سالم / ط ١، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م (١/ ٥١، ٥٢).

(٢) من هنا إلى قوله فصل في الجسم سقط من (ر)، (ش).

ومن هاهنا قال رسول الله ﷺ: "أوتيت جوامع الكلم واختصر لي العلم اختصاراً"(1).

ومن أحسن ما أدب الله عز وجل نبيه ﷺ أنه أمره بعلم وحدانيته، فقال: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ / لا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [محمد: 19] ومن تأديبه في ذلك أيضاً أمره له أن يسأله المزيد من العلم، فقال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]. ٢ب/ط

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بموت العلماء، فإذا لم يُبقِ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"(2). والمروي في هذا المعنى كثير يؤدي الإطالة فيه إلى الإملال، وهذا كاف.

---

(1) الحديث بلفظ: "بعثت بجوامع الكلم" هذا جزء من حديث متفق عليه. أخرجه البخاري (فتح الباري/ ت محمد فؤاد عبد الباقي / ط دار الفكر مصورة عن الطبعة الأولى للمطبعة السلفية) (رقم ٢٩٧٧) (١٢٨/٦)، (رقم ٧٠١٣) (٤٠١/١٢)، (رقم ٧٢٧٣) (٢٤٧/١٣). عن أبي هريرة مرفوعاً، وأخرجه مسلم (صحيح مسلم / ط دار الفكر بيروت / ت محمد فؤاد عبد الباقي / ط ٢، ١٣٩٨ - ١٩٧٨) بلفظ "بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعب..."، وبلفظ "أعطيت جوامع الكلم". وأخرجه البيهقي في (شعب الإيمان / ط دار الكتب العلمية / ط ١ / ١٤١٠ هـ ١٩٩٠م) (رقم ١٤٣٦) (٢/ ١٦٠) بلفظ "أعطيت جوامع الكلم واختصر لي الحديث اختصاراً" وبهذا اللفظ ذكره الديلمي في الفردوس (ط دار الكتب العلمية / ط ١٤٠٦ - ١٩٨٦م) (رقم ١٦٢) (١/ ٤٠) بلا سند من حديث ابن عباس، وأخرجه أيضاً العز بن عبد السلام في بداية السول (ت الألباني / ط المكتب الإسلامي / ط ١ / ١٤٠٣ - ١٩٨٣) (رقم ٤٠) (ص٧٣) وضعفه الألباني كما في بداية السول. وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير بلفظ: "أعطيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً)، وضعفه الألباني كما في (ضعيف الجامع الصغير وزياداته / ت الألباني / ط المكتب الإسلامي / ط ٢ ١٣٩٩ - ١٩٧٩م). وأخرجه العسكري في الأمثال بلفظ: "أوتيت جوامع... ". الحديث وهو مرسل، وفي سنده من لا يعرف كما ذكر الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (ط دار الفكر بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع).

(2) الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً أخرجه البخاري رقم (١٠٠) (١/ ١٩٤فتح) ومسلم (٢٧٧٣) (٤/ ٢٠٥٨)، الترمذي (ط الحلبي / ت أحمد شاكر / ط ٢، ١٣٩٨-١٩٧٨) (رقم٢٦٥٢) (٥/ ٣١)، وابن ماجه (دار الفكر ط مصورة عن طبعة عيسى الحلبي / ت محمد فؤاد عبدالباقي / (رقم٥٢) (١/ ٢٠)، والدارمي في السنن (ط السيد عبد الله هاشم بالمدينة / ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م / رقم (٢٤٥) (١/ ٦٨).

فأما الدلالة على إبطال القول بالتقليد فيه أنه قبل قول غيره من غير حجة، وهذا يبين أنه ليس على ثقة من نفسه فيما قلد فيه من جهة أنه يجوز أن يكون الأمر كذلك أو على خلافه.

ثم ننظر فيمن قلده، فلا يخلو أن يكون جاهلاً مثل هذا المقلد، أو عالماً. فإن كان جاهلاً لم يجز إسناد الأمر إليه لجهالته، وإن كان عالماً فالأصل (في)(١) حقه كونه عالماً أسند أمره في دينه إلى الإصابة والتحقيق، فبان بهذا أن الاعتماد إنما هو على العلم (لا)(٢) على التقليد.

فإن قيل: عدم الثقة بالأمر إنما يستدل عليه بجواز الانتقال عنه، وهذا ليس بطريق لإزالة الثقة، ولهذا نرى جماعة ممن بلغ في العلم مقاماً يدعي فيه الاجتهاد، يمضي عليه زمان ينصر مسألة، ثم ينتقل عنها، وتزول ثقته بها، وقد كان أسند قوله فيها إلى علم يدعيه، فبطل أن يكون هذا متعلقاً صحيحاً.

١٣/ط قيل لهم: لا شك ولا مرية أن العلم طريق صحيح موصل بالدليل / الصحيح إلى معرفة المدلول عليه، ومن وصل إلى معرفة العلوم بالبرهان الحق، فهذا بعيد أن ينتقل عنه، وإنما ينتقل المنتقل عما كان عليه إلى ما سواه لأسباب منها:

أنه لما أعمل نظره فيما سبق من مطلوب اجتهاده عرف موقفاً من مواقف التقصير في طريقه، فلزمه ذلك ترك ما قصد فيه إلى ما سواه مما يتحقق فيه الإصابة بكمالها وشروطها.

ومنها: أنه يدركه ملل قبل الاستيفاء أو كلل، والمطلوب ذو مراتب ومقدمات يبني بعضها على بعض فلم يبنها على التمام والكمال.

ومنها: أن يكون عاجزاً عن معرفة الطريق وهو يظن بنفسه القوة والمعرفة، وهذه خيانة في الصنعة وقف معها على غير حجة، وبهذا هلك عامة من المدَّعين، خانتهم المعرفة، ووقفوا على دواعي الشبهة.

---

(١) في (ط) "فالأصل فيه في"، ولعل "فيه" الأولى زائدة.

(٢) غير موجود بالأصل.

ومنها: إسناد القول إلى مُعَظَّم يسكن الناظر إلى تعظيمه فلا يستوفي ما يحتاج إلى استيفائه، ولا يتبحر فيما تهدف نفسه في كشفه.

ومنها: الإخلاد في المسألة إلى عصبية لقول، فالعصبية هوى يعمي ويصم، وحجاب يمنع ويصد.

ومتى نجا الإنسان من هذه الموانع أشرف على الحق، ووصل إلى الإصابة، وأخذ الحق من مظانه، وانتهج المراد من مسالكه، وحفظ بذلك نفسه من الزوال والنقلة.

فأما المقلد فهو مقطوع بجهالته وعدم الشقة فيما يتمسك به من غير شك ولا مرية، فهو على الحقيقة عرضة للفتن غير محفوظ من المحن، وهذا كلام بين واضح لمن تأمله بعين / الإنصاف. ٣ب/ط

فصل

العلم ينقسم إلى أقسام(١):

أحدها: العلوم العقلية، وهي تقع على ضربين: أحدهما: ما يعلم ببداهة العقل، وهو أول فيه. وذلك مثل علمنا بأن الاثنين أكبر من الواحد، وأن الواحد لا يكون في مكانين في حالة واحدة، ومثل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون قديماً ويكون محدثاً، ولا يجوز أن يكون معدوماً موجوداً في حالة واحدة، ولا يجوز أن يكون المتحرك متحركاً بحركتين مختلفتين في حالة واحدة وأمثال ذلك، وهذا من المعلومات الضرورية في العقل.

الضرب الثاني: معلوم بالعقل إلا أنه يحتاج إلى وسائط، وهذه الوسائط تنقسم إلى قسمين: وسائط ضرورية، فهذا يلحق بالأول في أنه من علوم الضرورة، وذلك مثل المعلومات المتضايفة، اللاتي لابد من اقترانها، وذلك مثل أن البناء لابد له من بان، والحركة لابد لها من متحرك، والفعل لابد له من فاعل وأمثال ذلك.

والقسم الثاني: ما وسائطه استدلالية، فهذا يسمى علم الاستدلال وذلك مثل قولنا إن الجواهر المحدثة لما كانت عاجزة عن إحداث نفسها، عجزها عن إحداث مثلها، فاستدللنا بهذا على افتقارها إلى فاعل من غير جنسها، وهو الصانع الإله القديم وأمثال ذلك.

---

(١) لم يتعرض المصنف هنا لبيان حقيقة العلم ومعناه، وعلى أي وجه منه سيتكلم في هذا الفصل.

أما عن حده فهو "معرفة المعلوم على ما هو به" وينقسم إلى قسمين: علم قديم، وهو علم الله عز وجل، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال. وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن، والإنس، وغيرهم من الحيوان.

والمصنف في هذا الفصل وما يليه يتكلم عن العلم المحدث.

انظر: الباقلاني: التمهيد / ت محمود محمد الخضيري، د. محمد عبد الهادي أبو ريده / دار الفكر العربي ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م ص ٣٤، ٣٥، والجويني: الإرشاد / ت أسعد تميم / مؤسسة الكتب الثقافية / ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م / ص ٣٣، ٣٥، والبغدادي: أصول الدين / دار المدينة بيروت مصورة عن ط استانبول / ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م / ص ٥.

فصل

والقسم الثاني: العلم المدرك بالحواس: والحواس خمس(١).

إحداهن: السمع فيدرك به المسموعات وهي الأصوات، فيفرق بين حسنها وقبحها، ودقيقها وغليظها وغير ذلك.

والثانية: حاسة البصر فيدرك / بها المنظورات، وهي الألوان فيفرق بين الأبيض ١٤/ط والأسود، وغير ذلك من المبصرات.

والحاسة الثالثة: آلة الشم فيدرك بها الأرائح الطيبة والكريهة إلى غير ذلك.

والحاسة الرابعة: آلة الذوق فيدرك بها الطعوم من الحلو، والحامض وغير ذلك.

والحاسة الخامسة: آلة اللمس فيدرك بها الملموسات من اللين والخشونة، والحركة والسكون، والحرارة والبرودة إلى غير ذلك.

---

(١) قارن البغدادي: أصول الدين (ص٩)، التفتازاني: شرح العقائد النسفية / ت أحمد حجازي / مكتبة الكليات الأزهرية / ط ١ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م / (ص ١٦،١٧)، التمهيد (ص ٣٦).
وهل الله يدرك بالحواس الخمس؟ ينظر ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية / مؤسسة قرطبة / بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع (٢/ ٣٦٣)، والدارمي: رد الإمام الدارمي على المريسي العنيد / دار الفرقان / بدون / (ص ١٥)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ت عبد الكريم عثمان / مكتبة وهبة / ط ٢، / ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م (ص٦٦) وعبد الجبار: المغني / ت د. محمد مصطفى حلمي، و د أبو الوفا الغنيمي / الدار المصرية للتأليف والترجمة / ٤/ ٣٣.

فصل

والقسم الثالث: العلم بمخبر الأخبار، والأخبار على ضربين:

أحدهما: الأخبار المتواترة، وهي التي نقلها الجماعة الذين لا يصح منهم حصول التواطؤ على الكذب؛ كمثل نقل الأمة الصلوات الخمس، ومثل نقل الأمة القرآن، ومثل نقل الأمة أن في الأرض بلداً يقال له الهند، وبيتاً يقال له كعبة في بلد يقال له مكة، وأمثال ذلك، ومن ذلك أيضاً ما استفاض في عموم الناس من الأنساب؛ مثل نقلهم أن النبي ﷺ هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، وعمه العباس، وابن عمه علي بن أبي طالب، وزوجته عائشة، وبنته فاطمة، إلى أمثال ذلك(1).

(1) الأخبار المتواترة تفيد العلم الضروري، وعلى هذا إجماع الأمة، وذهبت طوائف من البراهمة والسمنية إلى إنكار وقوع العلم من جهة الأخبار المتواترة، وقالت النظامية: يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ والأخبار المتواترة لا حجة فيها؛ لأنه يجوز أن يكون وقوعها كذباً.

أما خبر الآحاد فلا خلاف أنه إذا لم تتلقه الأمة بالقبول لا يحصل به العلم كما ذكر ابن الزاغوني.

أما إذا تلقته الأمة بالقبول، فقد اختلف فيه العلماء فذهب كثير من العلماء من الظاهرية وأهل الحديث أن الخبر إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له وعملاً بموجبه أفاد العلم وهو ما ذكره ابن الزاغوني وقد أيده كثير من المحققين كابن حزم وابن تيمية وابن القيم وابن حجر وابن الصلاح والبلقيني وغيرهم.

وذهبت المعتزلة والأشاعرة إلى أن خبر الآحاد مظنون، فلا يجوز التمسك به في معرفة الله تعالى.

والعجب أنك تجدهم يقيمون الاحتجاج على أن خبر الآحاد ومظنونه لا يؤخذ به في العقائد ثم تجدهم يستدلون بأحاديث موضوعة وضعيفة.

راجع: البغدادي: أصول الدين (ص ١١، ١٢، ٢٠)، الفرق بين الفرق (١٥٨)، التفتازاني: شرح العقائد النسفية (١٧، ١٨)، الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي / ت محمد حجازي / مكتبة الثقافة الدينية / ص ٩٦.

انظر: ابن حجر: **النكت على ابن الصلاح**/ دار الرية/ ط٣، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م (ص ١/ ٣٧١)وما بعدها. ابن القيم: **مختصر الصواعق المرسلة**/ مكتب المتنبي/ بدون ذكر الطبعة أو سنة الطبع (٢/ ٥٨١). ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**/ دار الحديث/ ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م/ (١/ ١١٢-١١٣). ابن الصلاح: **مقدمة ابن الصلاح ضمن التقييد والإيضاح للعراقي**/ مؤسسة الكتب الثقافية/ ط١، ١٩٩١م (ص ٤٤). الرازي: أساس التقديس (ص ٢١٥).

والضرب الثـاني: أخبار الآحاد، وهو مـا نقله عدد يسيـر عن عدد يسير كـالحديث يرويه الواحد والاثنان والـثلاثة عن مثلهم حـتى يصل إلى من روى عنه، فهـذا ينقسم قسمين:

أحدهما: مـا تلقته الأمة بالقبـول، فهذا يلحق بالمستفيـض والمتواتر في إثبات العلم بمخبره.

والثاني: ما كان من أخبار الآحاد إلا أنه لم تتلقـه / الأمة بالقبول، فهذا لا يحصل ٤ب/ط العلـم بمخبـره، بـل يقـوي الظـن في مسائـل الاجتهـاد، فتبنى عليه الأحكام الفروعية لا غير.

فصل
في النظر

النظر يقال على وجوه:

أحدها: الإدراك بحاسة البصر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، وقوله تعالى: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

الثاني: النظر بمعنى الانتظار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا﴾ [النساء: ٤٦] وقوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٥] ومنه قوله تعالى: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣].

والثالث: النظر بمعنى الرحمة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ٧٧] أي لا يعطف عليهم برحمته.

والرابع: النظر بمعنى المقابلة والمحاذاة؛ ولهذا يقال: داري منظر دار فلان ويناظرها أي يقابلها، ويقال: دورهم تتناظر أي تتقابل.

والخامس: النظر بمعنى الفكر في حقائق الأشياء لاستخراج الحكم بالاعتبار ليصل بذلك إلى العلم بالمعلومات، وهذا النظر هو الذي يقصده أرباب النظر في أقسام العلم، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(١) [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]. والآيات الواردة في هذا المعنى كثيرة في القرآن(٢).

(١) وبالأصل "انظروا..... ".

(٢) قارن عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص ٤٣، ٤٤).

فصل

النظر والاستدلال على معرفة الله واجب عند عامة العلماء، وذهبت طائفة إلى أن ذلك غير واجب. واختلفوا بعد ذلك؛ فزعمت طائفة منهم أن الفرض النظر، والاستدلال على معرفة الله إنما هو التقليد، وقالت طائفة أخرى منهم: الواجب اتباع الخبر(١).

فأما الرد على المقلدة، فقد أشرنا إليه فيما مضى، وأما / الاستدلال على وجوب ١٥/ط النظر، فنقول: أجمع العقلاء قاطبة ـ من غير خلاف بينهم ـ أنهم إذا احتاجوا إلى معرفة أمر واستخراج الصواب منه أعملوا أفكارهم في معناه، وتصفحوا أحوال

(١) أكثر المتكلمين على أن أول واجب معرفة الله ـ تعالى ـ وأنها لا تتأتى إلا بالنظر والاستدلال فيكون واجباً، وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة. وذهبت جماعة من الحنابلة والظاهرية وأبو الحسن العنبري وغيرهم أنه لا يجب النظر اكتفاءً بالعقد الجازم. ويرى الحافظ ابن حجر بحق أن المطلوب من كل أحد التصديق الجزمي الذي لا ريب معه بوجود الله تعالى، والإيمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل، وبأي طريق إليه يوصل، ولو كان عن تقليد محض، إذا سلم من التزلزل.

قال القرطبي: وهذا الذي عليه أئمة الفتوى ومن قبلهم، واحتج بالقول في أصل الفطرة وبما تواتر عن النبي ﷺ ثم الصحابة أنهم حكموا بإسلام من أسلم من جفاة العرب ممن كان يعبد الأوثان، فقبلوا منهم الإقرار بالشهادتين، والتزام أحكام الإسلام، من غير إلزام بتعليم الأدلة، وإن كان كثيراً منهم إنما أسلم لوجود دليل ما؛ فأسلم بسبب وضوحه له، فالكثير منهم أسلموا طوعاً من غير تقدم استدلال، بل بما عندهم من أخبار أهل الكتاب بأن نبياً سيبعث، وينصر على من خالفه.

وكثير منهم كان يؤذن له في الرجوع إلى معاشه من رعاية الغنم وغيرها، وكانت أنوار النبوة وبركاتها تشملهم، فلا يزالون يزدادون إيماناً ويقيناً، كذلك إن النبي ﷺ لم يزد في دعائه المشركين على أن يؤمنوا بالله وحده، وأن يصدقوه فيما جاء به عنه، فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان إذعانه عن تقدم نظر أم لا، ومن توقف منهم نبهه حينئذ على النظر، أو أقام عليه الحجة إلى أن يذعن، أو يستمر على عناده.

راجع: ابن حجر: فتح الباري / دار الفكر مصورة عن الطبعة الأولى للمطبعة السلفية / (١٣/ ٣٦١ - ٣٦٧)، البغدادي: أصول الدين (٢٥٤ - ٢٥٥)، الجويني: الإرشاد (٢٥)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (٦٦ وما بعدها)، والجرجاني: شرح المواقف / مطبعة السعادة / ط ١، ١٣٢٥ - ١٩٠٧ / (١/ ٢٧٦ - ٢٧٧)، السفاريني: لوامع الأنوار / المكتب الإسلامي / ط ٢ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م / (١/ ٢٦٩).

متعلقاته، وفتشوا مقامات الاشتباه فيه حتى يصلوا إلى استخراج حقيقته حتى ينتهي الأمر بينهم فيه إلى حالين: إما اتفاق عليه أو اختلاف وافتراق فيه.

فأما الاتفاق، فلا يزالوان يرتاضون فيه بطريق السبر حتى ينتهي بهم الجدل فيه إلى الوقوف على المطلوب منه، فلا يزالون يتناولون فيه الجمع والفرق حتى يتضح المطلوب فيه، وهذا يدل على اتفاقهم على صحة النظر، وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: وهو أن قولهم بفساد النظر لا يخلو ثبوته أن يكون بطريق الضرورة أو بطريق السمع أو بطريق النظر لا يجوز أن يكون ذلك بطريق الضرورة ؛ لأن ذلك فيما يتساوى العقلاء في معرفته، واتفاق جماعة كثيرة من العقلاء على صحة النظر يبطل أن يكون ذلك معلوماً بطريق الضرورة.

ولا يجوز أن يكون ذلك معلوماً بالسمع لأنا نطالبهم بإيجاده، فإنا قد عرفنا المنقول في السمع، وتقصينا في طلبه فلم نجد فيه ما زعموا، بل قد وجدنا في السمع ما يدل عليه، ويحث على العمل به، وسنورد ذلك في مكانه.

ولا يجوز أن يكون علموا ذلك بطريق النظر، لأن الشيء لا يدل بصحته على فساد نفسه، ولأن إقرارهم بهذا إقرار بصحة النظر إلا أنهم لاقوا فساد بعضه، ونحن نقول
٥ب/ط كذلك / ، لأن من النظر ما هو صحيح وهو ما دار بشروطه، ومنه ما هو فاسد، وهو ما داخله تقصير من وجه، وإذا ثبت هذا بطل ما زعموا من فساد النظر.

فإن قيل: هذا الدليل ينقلب عليكم، فنقول لكم: صحة النظر هل عرفتموه بطريق الضرورة، فنحن نساويكم في معرفة الضرورة ونخالفكم في صحة النظر، والضرورة لا اختلاف فيها بين العقلاء. وإن قلتم: إنا علمناه بالخبر، فانقلوه إلينا حتى نعرفه. وإن قلتم: عرفنا ذلك بالنظر، فالشيء لا يدل على نفسه وإنما يدل غيره عليه. قيل لهم: عرفنا صحة النظر من وجوه: أحدها: معرفتنا له بالنظر؛ فإنه قد يدل الشيء على صحة نفسه بما ثبت له من الصحة، وجرى ذلك مجرى معرفة الصدق، فإنا نعرفه بنفسه، فإنه إذا قيل لنا: ما الصدق؟ قلنا: الإخبار بالمخبر على ما هو به، فإذا وجدنا القول كذلك استدللنا بنفسه على كونه صدقاً.

والثاني: أنا نقول: استدللنا على صحته بالسبر والتجربة، فإنا إذا تأملنا شيئين عرفنا

ما همـا عليه من التسـاوي والتضاد، والـتغاير، والاخـتلاف إلى غيـر ذلك من الفرق والجمع بالسـبب الموصل إليه، وامتحناه بالـتجربة وتظاهرنا عليه بالمنـاقشة، فاسـتقرت بذلك معرفته، وانكشفت حقيقته، وهذا طريق واضح في الوصول إلى المعرفة.

والثالث: أنا عرفنا ذلك بالنقل، والمنقول فيه قـسمان: أحدهما: النقل عن العقلاء، وقد أسلفنا بيانه في الدليل الأول، والثاني: النقل الشرعي، وسنورد تلو هذا الكلام ما لابد من ذكره / . ١٦/ط

دليل آخر: نذكـر فيه آيـات تدل على شيئين: أحـدهما: الأمر بالنـظر، والثاني أنه صحيح، من ذلك قـوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا﴾ إلى قوله: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٦ - ٨]؛ وقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]؛ وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]؛ وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠]؛ وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]. والآيات في هذا المعنى كثيرة، وإنما يأمرنا الشرع ويدعو إلى ما هو صحيح وحق ومفيد، ولو خلا أمر الشرع عن ذلك لأفضى إلى كونه عبثاً، وهذا في أمر الله ـ تعالى ـ غير جائز.

واحتج المخالـف بأنا نجد النظر تتشعب طرقـه وتدق مسالكه وتغمض أسـبابه، ولا يؤمن على كثير من النظار الهـفوات والزلل فيه، ولهذا نجد كثـيراً ممن نظر قد حملهم النظر إلى ارتكاب البـدع والوقوف مع الشـبهات، وإذا كـان غيـر مأمـون وجب تركه والإعراض عنه.

والجواب: أن النظر إذ أورده علـى وجهه واسـتوفاه بغـايته ولم يقف فـيه مع هوى وخبيئة بلغ منه إلى المراد، فإنه لا يخلو الناظر أن يكـون نظره في حجة أو شبهة، فإن كان نظره فـي حجة وصل إلى مـقصـودها، وإن كان نظره إلى شـبهة لـم يزل يصدق تفتيـشه حتى تكشف له عن نفسهـا، وهذا أمر معروف عند أهل النظر، وقد بينا فـيما سلف عوائق النظر، وما يدخل به الفساد عليه بما فيه كفاية.

فصل
في وجوب النظر

النظر واجب(١) وطريق وجوبه السمع، وكذلك القول في جميع القضايا من
٦ب/ط الواجب والمستحب والجائز والمكروه / والمحرم، والمدح والذم. وذهبت المعتزلة والقدرية إلى أن جميع ذلك من قضايا العقل، وهذه مسألة نستوفيها في غير هذا المكان، غير أنا نشير في هذا الموضوع إلى دلالة على ما قصدناه، فنقول: لو كان النظر واجباً بالعقل لم يخل أن يكون ذلك أولاً في العقل أو بواسطة فيه.

لا يجوز أن يكون ذلك أولاً في العقل؛ لأنا نجد كثيراً من العقلاء يختلفون في ذلك، وما هو معلوم بأول العقل ليس فيه اختلاف بين العقلاء.

ولا يجوز أن يكون معلوماً بواسطة لأن الوسائط تحتاج إلى ما يدل عليها، وما يستدل به عليها، فهم مطالبون فيه بالدلالة عليه كمطالبتهم في الأصل، وإذا ثبت هذا بطل وجوب النظر بالعقل وثبت وجوبها بالسمع.

فأما الدلالة على وجوب النظر بالسمع فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الروم: ٨]، وقوله تعالى:

---

(١) النظر والاستدلال فعل حسن مندوب، لكن لمن أطاقه، وواجب على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق، فإن حجج الحق حتى تكون مكشوفة ظاهرة للمؤمن لابد في ذلك من نظر واستدلال وتدبر، فإن الاستمرار على الحق لابد فيه من جهاد، لأن الشبهات لا تزال تحوم حول المؤمن لتحجب عنه الحجة وتشككه فيها، لذلك فإن الشبهات والأهواء تغلب على أكثر الناس حتى يرتابوا فيتبعوا أهواءهم، فإن لم يكن لهم نظر صحيح ضلوا.

والإنسان يبغي الحق بفطرته، لكن هذه الفطرة تحتاج إلى تنمية وتربية، فلا يزال الإنسان يؤثر الحق ويتطلبه، حتى تتجلى البينات، وتتضاءل عنده الشبهات، فيتجلى له الحق يقيناً فيما يطلب فيه اليقين، ورجحاناً فيما يكفي فيه الرجحان، وبذلك يثبت له الهدى ويستحق الفوز والحمد والكمال على ما يليق بالمخلوق.

(راجع: المعلمي اليماني: القائد في العقائد القسم الرابع من التنكيل / ت ناصر الدين الألباني / مكتبة المعارف / ط ٢، ١٤٠٦هـ (١٨٨/٢) بمعناه).

﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾ [الأنعام: ٩٩]. فهذه الآيـات وأمثالها تدل على أن الله تعـالى أمر بالنظر وحث عليه.

ودليل آخر: وهو ما أخبر الله تعالى عن رُسلـه وأنبيائه أنهم نظروا واستدلوا، فمن ذلك ما حـكاه عن إبراهيم ـ عليه السـلام ـ أنه نظر في الكواكب والشـمس والقمـر حتى استدل على معرفة ربه، ومن ذلك أنه سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى على ما قصه الله عز وجل، ومن ذلك ما حكاه عن يوسف وصاحبيه في السجن، وذلك كثير في القرآن.

ودليل آخر: أخبار رويت في الحث على التفكير، فروي عن معاذ ـ رضي الله عنه ـ رفعه مرة ووقفه على نفسه أخرى، قال: "فكرة ساعة خير من عبادة / سنة"[1] وروي ١٧/ط عن النبي ﷺ أنه قال: "أفـضل العبادة التـفكير"[2]. وروي عن ابن عبـاس أنه قال: "تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله"[3]. وسئل عمـر بن الخطاب: "بم عرفت ربك؟ قال: بإخراجه الثمار من الأشجار، وبإظهاره الضياء من الأسحار".

(١) أورده ابن الجوزي في الموضوعات/ المكتبـة السلفيـة / ت عبد الرحـمن محـمد عثـمان / ط ١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م / (٣/١٤٤) من طريق عثمان بن عبد الله القرشي عن إسحاق بن نجيح الملطي، بلفظ "فكرة ساعـة خير من عـبادة ستين سنة"، وقـال: هذا حديث لا يصح، وفي الإسناد عثـمان وإسحاق كذابان فما أفلت وضعه من أحدهما.

والسيوطي في اللآلئ المصنوعة / دار المعرفة بيروت / ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م / (٢/٣٢٧) عن الديلمي بلفظ "تفكر ساعة خير مـن عبادة ألف سنة". وقال العراقي في المغني / هامش إحياء علوم الدين / ط الحلبي / ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م / (٤/ ٤١٠) إسناده ضـعـيف جـداً. وقـال العـجلوني في كـشف الخفـاء/ مكتـبة التراث الإسـلامي ودار التراث / من دون ذكـر الطبعـة أو سنة الطبع / (١/ ٣٧٠) "ذكره الفاكهاني بلفظ فكر ساعة" وقال إنه من كلام سري السقطي، وفي لفظ ستين سنة.

(٢) أخرجـه الديلمي في مسـند الفردوس عن أنس، كـما في كنز العـمال لعلاء الـدين الهندي / مؤسـسة الرسالة بيروت / ط ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م رقم ٤٢١٠٤، وفي إتحاف السادة المتقين (١٠/١٦٦، ٢٣٠) وقد وقع في الفردوس (رقم ١٤٤١) (١/٣٥٧) بغير إسناد عن أنس بلفظ "أفضل التفكر ذكر الموت".

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية. كما في إتحاف السـادة المتقين (٦/٥٣٦) وقد روي مرفوعـاً وموقوفاً عن ابن عمر وغيره من غير وجه.

واحتج المخالف بأن النظر إنما هو تقريب أحد المتشابهين من الآخر بما يقتضيه الشبه، واستخراج علة المتفق عليه لإلحاق ما يختلف فيه به إلى أمثال ذلك، ومثل هذا لا يحتاج فيه إلى شرع، وإذا لم يحتج فيها إلى شرع في بيانه، فكذلك لا يحتاج إلى شرع في وجوبه.

والجواب: أنا نقول: إذا لم يحتج إلى شرع في بيانه لا يحتاج إلى الشرع في وجوبه؟ ومعلوم أن الوجوب حكم، والبناء وضع، والأحكام تتلقى من الشرع والأوضاع تارة تكون بالعقل، وتارة تكون بالحس، فجاز أن يفترقا من هذا الوجه.

واحتج بأن قال: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى فساد عظيم، وذلك أنه لو ظهر نبي في وقت يجوز ظهوره ودعا إلى نبوته بمعجزة ادعاها، فعلى قولكم لا يجب على إنسان استماع قوله، ولا الالتفات إلى نبوته ومعجزته، لأنه لم يتقدم شرع يوجب سماع قوله والنظر في معجزته، وهذا فساد عظيم.

والجواب أنا قد بينا أنه لم يخل وقت من زمان عالمنا الإنسي من سمع، فهذه المسألة متعذرة أن تقع.

وجواب آخر: وهو أنه إذا ادعى النبوة وأظهر لها معجزة كملت شرائطها، وصار ذلك شرعاً فأوجب النظر فيما يدعو إليه فزال بما قررناه ما ادعوه من الفساد.

فصـــل

نذكر فيه أصولاً يدرك الناظر بمعرفتـها أسباب النظر، فمن ذلك أن الموجودات / لها ٧ب/ط حقائق في أنفسها ثابتة بحقيقة الإثبات.

وقد زعمت طائفة تعرف بالسوفسطائية[(١)] ينسبون إلى رجل يقال له سوفسطا[(٢)] أن الأشياء لا حقيقة لها، فيجوز أن يكون على ما نشاهد ويجوز أن يكون على غير ذلك، ويسمون أصحاب السيلان، لأنهم يقولون: العالم سيال جار.

والدلالة على إبطال قولهم أنه يقـال لهم: هذه المقالة التي تدعونهـا لها حقيـقة في نفسها أم هي من جملة مـا لا حقيقة له؟ فإن قلتم إنه لا حقيقـة لها، وتجوزون عليها البطلان، ودخول التخيل كما يجـوز في غيرها، فكيف يجوز لكم أن تدعوا إلى ما لا حقيـقة له؟ ومن يدعو إلى ما لا حقيـقة له كيف يقبل منه ؟ فأنتم بهـذا مقرون أنه لا يحل قبول قولكم؛ لأنه لا يستند إلى حقيقة. فإن قلتم إن له حقيقة وإثباتاً وصحة فقد تركتم مـذهبكم؛ لأنكم تقولـون: ما وجدنا لشيء حـقيـقة ثم تدعون أن لـكم دليلاً حقيقة، وهذا كلام متناقض لا يعول عليه.

---

(١) السوفسطائية في الأصل كلمة يونانية معربة أصلها سوفسقيا أي الحكمة المموهة، فإن لفظ سوفيا في لغة اليونان معناه الحكمة ؛ ولهذا يقولون: فيلا سوفيا أي محب الحكمة، ولفظ فسقيا معناه المموهة.
والسوفسطائية ثلاث فرق:
فرقة زعمت أنه لا حقيقة لشيء، ولا علم بشيء وإنما هي أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية.
فرقـة منهم أهل شك قالوا: لا نعلم هـل للأشياء والعلوم حـقائق أم لا، ويسـمونهم المتـجاهلة أو اللاأدرية.
والفرقة الثالثة منهم: قالوا للأشياء حقائق تابعة للاعتـقادات، وزعموا أن الاعتقادات كلها صحيحة، وهم العنادية.
عنهم ينظر: البغـدادي: أصول الدين (ص ٦، ٧)، ابن تيمـية: بيان تلبـيس الجهميـة (٢/ ٣٢٢ وما بعدها)، والبغدادي: الفرق بين الفرق (ص ٣٤٨)، التفـتازاني: شرح العقائد النسفية (ص١٤)، د. النشار: **نشأة الفكر الفلسفي** / دار المعارف / ط ٨ / (١/ ١٦٢، ١٦٣).

(٢) نسبة المصنف السوفسطائية إلى رجل يقال له سوفسطا أمر عجيب، فلا نعرف فيما نقل إلينا من أخبار السوفسطائية ومن نقل مذهبهم شخصاً يُعرف بهذا الاسم.

وقد كان بعض السلف من مشايخ النظر يقولون ما نورده من هذا الكلام على هذه الطائفة إنما نقصد به إبطال قولهم عند من يخشى عليه أن يتوهمه أو يظنه، فأما هؤلاء القوم فلا يثبتون لمكالمة ولا يعترفون بصحة مناظرة؛ لأن من يكابر حسه، ويكاذب نفسه ويتجاهل فيما عرفه، وينكر ما يتحققه فلا يوثق منه بما يقول.

وقد احتج من نصر قولهم بأن الإنسان قد يدرك المدركات في حالين: إحداهما في مجال يقظته، والأخرى في حال نومه، فأما في يقظته فقد يدرك العسل تارة حلواً، وتارة مراً، ويرى الجوهرة في الماء كبيرة / وهي خارج الماء صغيرة، وقد يرى الشيء ٤٧/ط على بعد صغيراً ويراه من قرب كبيراً، ومعلوم أن الحقيقة في هذه المواضع واحدة عندكم وهي مختلفة على ما ذكرنا، وأما في حال نومه، فقد يرى الإنسان أنه يأكل ويشرب، فتصيبه نعمة ويدركه عذاب، ويعتريه حزن تارة، وفرح أخرى، ويرى مكانه حقيقة، فإذا انتبه عرف أنه لا حقيقة لشيء من ذلك فاقتضى هذا أن الأشياء لا حقيقة لها.

والجواب: أنا نطالبهم فيما ذكروه بدليلنا، ونقول لهم: أعَلى حقيقة أنتم في هذا القول أم لا ؟ ونسوق الكلام إلى آخره.

وجواب آخر: وهو أن نقول له: ما من شيء إلا وله حقيقة، يوقف عليها، إلا أنه قد يعرض على الحقائق أسباب توجب ضعف الآلات المدركة، فغلبة الصفراء تفسد العسل بطعنها في آلات الذوق، والماء يفرق شعاع البصر عن إدراك الجواهر، والبعد يضعف الشعاع في امتداده، إلى غير ذلك من الأسباب، فأما مع الصحة، وارتفاع المنافع، وزوال العوائق، فالحقيقة في الشيء واحدة لا تتغير عن حقيقتها.

وأما الرؤيا في المنام فهي خيالات من صور النفس، فجاز أن يكون الأمر فيها على غير حقيقة الحس؛ لأنها تجري في أحوالها مجرى ما يتخيله الذاكر والمتفكر في صور ما يقصده بالذكر والفكر، وهو في ذلك حقيقة في كونه ذكراً وفكراً وتخيلاً وتصوراً، يقظة ومناماً، فهو حقيقة في ذاته ووجوده، وإن كان يخالف غيره في حقيقة أخرى.

فصل
في الجوهر

اختلف أهل النظر في حد الجوهر؛ فقال قوم منهم: ما شغل الحيز، وقال آخرون: هو ما قام بنفسه وحمل من الأعراض / عرضاً واحداً، وقال آخرون: هو الجزء الذي لا يقبل الانقسام، وكل هذه الحدود صحيحة. ٨ب/ط

أما شغل الحيز، فلأنه ذات لها جرمٌ تملأ بذاتها مكاناً، وهذا يفارق العرض، لأن العرض لا يملأ مكاناً.

وقولهم: ما قام بنفسه احترازاً من العرض أيضاً؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه.

وقولهم: حمل من الأعراض عرضاً واحداً إثبات كونه حاملاً، وهذه الصفة من خصائص ما قام بنفسه من الجواهر، وفي هذا احتراز من ذات الباري تعالى؛ لأنها لا تحمل الأعراض.

وقولهم: إنه الجزء الذي لا يقبل الانقسام صحيح أيضاً؛ لأن ما يقبل الانقسام يكون مبنياً فيخرج عن حد الجوهر إلى حد الجسم وعلى هذا جمهور أهل النظر.

وقد زعمت طائفة أن الجوهر يقبل التجزي ويتجزأ إلى ما لا نهاية له. والدلالة على فساد قولهم أنا نقول: دعوى التجزي أبداً ينتهي إلى أمر مستحيل لأنه يوجب أن يكون في الذرة الواحدة من الأجزاء التي تنقسم إليها تعدد الأجزاء التي تنقسم من الجبل العظيم، ومثل ما ينقسم جميع جبال الأرض، ومثل ما ينقسم جميع السموات والأرض وأمثال ذلك، وما يؤدي إلى هذا فهو محال باطل لا يجوز الاعتماد عليه.

فإن قيل: ما تقولون فيمن أخذ ثلاثة جواهر وترك واحدة إلى جنب أخرى وأطبق الثالثة فوقهما؟ فإن قلتم إنها توازيهما فمحال، لأن هذا يؤدي إلى أن ثلاثة أجزاء متساوية يكون كل واحد منها يعادل اثنين، وهذا محال، وإن قلتم إنه يكون فوق أحدهما فهو غير ما فرضنا.

وإن قلتم يكون على جزأين من الأسفلين، فقد أقررتم بتجزي الجوهر

١٧/ط قيل لهم: هذا الذي تقولونه أمر يتخيل / في الوهم، وغير مدرك في الحس، والمعمول عليه ما يحققه الحس.

وجواب آخر: وهو أنه إذا أضاف جوهرة إلى جوهرة حدث بينهما خط تقابله الثالثة، فلا تكون مقابلة بذاتها لذات إحدى الجوهرتين الأخريين، وهذا يمنع من صحة ما ادعوه.

فصل
في الجسم

الجسم ما دخله التأليف، فكل جوهرين فصاعداً إذا دخلها (التأليف)(١) كانت جسماً، وهو قول أكثر المتكلمين. وقالت طوائف من المعتزلة: الجسم هو الطويل العريض العميق، فمتى خلا مجتمع من هذه الجواهر عما / يجمع ذلك لم يكن جسماً. ١/ ش

والدلالة على فساد قولهم أنه لو كانت هذه الصفات معتبرة لوجب أن يعتبر لها مقدار من ذلك، فلما رأينا أنه تتساوى الأحوال في تسمية الجسم مع صغره وكبره، دل على أن الرجوع في ذلك إلى مجرد التأليف دون غيره(٢).

ودليل آخر: وهو أن الطول والقصر والعمق أمر (يرد)(٣) إلى كيفيات الجسم، والكيفيات صفات في الجسم (زائدة)(٤) عليه، وجرى ذلك مجرى التدوير والتسطيح والتربيع والتثمين، وأمثال ذلك من الكيفيات.

فإن قيل: الجواهر إذا اجتمعت بحيث يدركها الحس لم تعر من الأوصاف التي ذكرنا، وما لا يعرى الجسم منه لا يثبت له اسم الجسم إلا به، وصار كالتأليف.

قيل لهم: هذا ليس بصحيح؛ لأن لنا جسماً يدركه الحس، ولا عمق له وهو السطح، ولنا (جسمٌ)(٥) ولا عرض له وهو الخط، فبطل ما ذكروه.

---

(١) من هنا موجود في (ر)، (ش).

(٢) عن الاختلاف في حد الجسم، وهل الله يوصف بالجسمية؟ ينظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥١)، وتفسير سورة الإخلاص / ت عبد العلي عبد الحميد / ط الريان / ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م / (ص ١٦٨ - ١٧٦)، ابن الهمام الحنفي: المسايرة / ط السعادة ١٣٤٧هـ/ (ص ٤، ٥)، الجويني: الإرشاد (ص٦١)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٢٥)، الآمدي: أبكار الأفكار / مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم كلام / (ل: ١٧١أ)، الباقلاني: التمهيد (١٤٩ - ١٥٢).

(٣) في (ط) يعود.

(٤) في (ر) زيادة

(٥) في (ر) جسماً

وبعد هذا فنذكر بعض كيفيات الأجسام، وما يدل على كمياتها لتعرف ويستدل بما ذكرناه على ما أغفلناه.

فنقول: أول الأجسام النقطة، ثم الخط وهو طول بلا عرض ولا عمق، ثم السطح
٩ب/ط وهو الذي له طول وعرض وليس له عمق / ثم (العميق)[١] وهو الذي جمع الطول (والعرض)[٢] والعمق، (وللعميق)[٣] كيفيات منها المدور ومنها المربع ومنها المثمن ومنها الشكل الناري، ثم بعد هذا كيفيات لها أسماء تذكر في غير هذا الكتاب، (وهذا)[٤] الذي ذكرناه كاف مقنع.

(١) في (ش) العمق.

(٢) سقطت من ط.

(٣) في (ش) وللتعميق.

(٤) في (ط) وهو

فصل
في العرض

العرض ما قام بغيره، وقيل: العرض ما كان محمولاً في غيره / ، وقيل: العرض ما لم يبق زمانين، وقيل: العرض ما كان فناؤه بوجوده، فأما الحدان الأولان فهما في المعنى واحد ولا نزاع في صحتهما عند القائلين بإثبات الأعراض، فأما الحدان الآخران فهما أيضاً واحد غير أن الأعراض في هذا منقسمة فمنها ما لا يتصور بقاؤه، ويتصل فناؤه بوجوده وذلك مثل الحركات والسكنات وأمثال ذلك. ١ب/ر

ومنها ما اختلف الأوائل فيه، فمنه سواد الغراب، وسواد القار وأمثال ذلك، فزعمت طائفة من الأوائل أن هذا كالأول يتجدد / وقتا فوقتاً، وفناؤه يقارب حدوثه إلا أن ذلك غير مدرك بالحس، وقالت طائفة(أخرى)[1] هذه الألوان وإن كانت عرضاً إلا أنها باقية وزوالها وفناؤها متوهم في العقل ممكن.

فما ثبت للقسم الأول في الحس فهو ثابت للقسم الثاني في الوهم، وثبوت هذا الكلام في الأعراض وحدودها وأقسامها مبني على أن العرض هل له حقيقة يتميز بها فيكون ذاتاً لنفسه (وغيراً)[2] للجواهر والأجسام أم لا ؟.

والذي عليه عامة أهل النظر أن العرض شيء وذات حقيقة يزيد على الأجسام والجواهر، وذهبت جماعة ـ منهم الأصم ـ[3] إلى نفي الأعراض، وقالوا: لا حقيقة

---

(١) في (ط) الطائفة الأخرى.

(٢) في (ط) غيره.

(٣) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم: شيخ المعتزلة، من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي، قدح في إمامة علي، وكان يقول: إن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة. مات سنة إحدى ومائتين، (الشهرستاني الملل والنحل ١/ ٧٢)، (الذهبي سير أعلام النبلاء / مؤسسة الرسالة / ط ١. ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م / ٩/ ٢ ٤)، (ابن النديم: الفهرست / ت رضا تجدد / طهران / ص ٢١٤) (البغدادي الفرق بين الفرق ١٧٧)

إلا للجسم والجوهر، فأما الأعراض فلا حقيقة لها[1].

١٠/ط والدلالة على إبطال قولهم أنا نرى الجسم تارة يكون متحركاً / وتارة يكون ساكناً فيرتفع السكون بالحركة والحركة بالسكون، فلو لم يكن السكون شيئاً غير الساكن، والحركة غير المتحرك، لوجب أن يكون الجسم قد بطل ببطلان الحركة أو (بطل)[2] ببطلان السكون، ولما كان هذا مستحيلاً دل على أن أحدهما غير الآخر.

ودليل آخر: وهو أنا قد وجدنا أن أهل النظر فيهم جماعة قد وصلوا إلى معرفة الجسم والجوهر بالدلائل الصحيحة قبل علمهم بالأعراض ومعرفتهم لها ولأدلتها،
١٢/ر (ولو)[3] كان كل واحد منهما هو الآخر لما / جاز أن يعلم أحدهما بدليل إلا ويعلم به الآخر، وهذا جلي واضح، وقد ذكرناه سالفاً في غير هذا الفصل.

فإن قيل: إذا تأملنا الجواهر والأجسام في حال حركتها وسكونها لم نجد للحركة والسكون زيادة في الجوهر والجسم لا في ذاته ولا في صفاته، فصار قولنا (جوهر متحرك) كقولنا (جوهر متقدم) ثم كونه متقدماً لا يوجب إثبات معنى غير الجوهر يسمى قدماً، فكذلك لا يوجب إثبات شيء زائد على الجوهر إذا تحرك يقال له الحركة.

قيل لهم: إن القديم والمتقدم عبارة عن ذات تكررت عليها الليالي والأيام أو سبق الزمان، وهذا شيء لا يزيد على الذات، فلهذا جاز أن يكون الشيء قديماً، ولا يقتضي

---

(١) ذهب الأصم من المعتزلة إلى نفي الأعراض كلها، وكان معمر بن عباد السلمي يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض، وإنما خلق الأجسام، ثم إن الأجسام أحدثت الأعراض، وكان معمر يقول: إن كل نوع من الأعراض الموجودة في الإجسام لا نهاية لعدده. عن العرض والاحتجاج عن ثبوته. ينظر: البغدادي: أصول الدين (ص٣٦)، الباقلاني: التمهيد (ص٤٢)، البغدادي: الفرق بين الفرق (ص ١٣٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٥)، الشهرستاني: الملل والنحل ص (٦٦، ٦٧، ٧١)، ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (٢/١٤٧)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٩٦)، الجويني: الإرشاد (ص٤٠). وعن اختلاف الناس في الصفات هل هي أعراض أم لا؟ ينظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٨٧).

(٢) سقط من (ط).

(٣) في (ط) فلو.

ذلك إثبات شيء يقال له (القدم)[1] فأما الحركة والسكون، فقد بينا أنهما غير الذات؛ لأن الحركـة انتقـال الذات من مكان إلى مكان، والانتقـال غير المنتـقل، والسكون هو استـقرار الذات في المكان الواحد زمـانين فصاعـداً، والاستقـرار أمرٌ زائد على الذات المستقرة، فبان الفرق بينهما.

---

(١) في (ر) القديم.

فصـــل

١٠ب/ط نذكر فيـه، وفيما يليه أسـماء تدور بين / أهل النظر يُحتاج إلى مـعرفتها ويسـتعان بذلك على فهم ما يريدونه، وفي ذلك توصل إلى معرفة أدلتهم.

(فمن)[١] ذلك قولهم: (العالم)، واختلفـوا في هذه التسمية[٢]، هل هي معللة أم متسلمة منقوله، مع اتفاقهم على معـرفة المسمى بها، وهو أن العالم عندهم عبارة عن الكون الكلي الدائر المحـيط بالمصنـوعات كلهـا من الأجـسـام والجواهر والأعـراض، فالجميع عالمٌ، وهو اسم لجنس الكل ثم ينقسم هذا إلـى نوعين: حيوان وغير حيوان،
٢ب/ر ثم الحيوان ينقسم / إلى أقسام منهـا إنسان وملك وبهيم وجن وغير ذلك، وكل واحد من هذه الأقسام يسمى عالماً، ولهذا قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فذكره بلفظ الجمع وإنما أراد بذلـك أقسام العالم، وأن كـل واحد منهم في نوعه يســمى عالماً لنفسه.

فأما اختلافـهم: فقد قال قوم: العالم اسم معرفة مـوضوع عُرِف نقلاً وليس بمشتق من معـنى، وقال آخرون هو اسـم مشتق من مـعنى وهو أن العـالم مأخوذ مـن كونه مـعلوماً بأن عُلِم، وأنـه داخل في العلم، وهذا ضعـيف لأنه يوجب أن يكون البـاري (تعالى)[٣] عَالماً لأنه معلوم لنفسه معلومٌ لعـباده بما عرفوه به، وقال آخرون: إنما سمى الكل عالَمـاً لأنه بما هو عليه يدل على العلم بصانعـه، فإذا نظر فيه المتأمـل استدل به على العلم بأن صانعه حيٌّ قادر عالم مريد.

(١) في ط (ومن).

(٢) عن مدلول هذه التسمية ينظر: البغدادي: أصول الدين (ص ٣٣ - ٣٥)، المتولي الشافعي: الغنية في أصول الدين / ت عماد حيدر / مؤسسة الكتب الثقافية / ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م / (ص٤٩)، الجويني: العقيـدة النظامية / ت أحمد حجـازي السقا / الكليات الأزهرية / ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م / ط١ / (١٦ - ١٨).

(٣) سقطت من (ر).

وقد احتج من قال بأنه غير مشتق بأن العالم اسم جمع كقوله العالمين، ولا واحد له من لفظه، والمشتق هو ما كان له من لفظه اسم الواحد منه لوصف فيه، فلما عدم ذلك دل على أنه غير مشتق.

واحتج الآخرون بأن قالوا: وجدنا اسم العالم مقارنا لاسم العلم لتدانيه في معناه من جهة / لأنه دال على العلم في جنسه وثابت في العلم من وجه، فصلح أن يكون ١٠/أط
هذا مشتقاً وصار كزيد مأخوذ من الزيادة، وأمثال ذلك.

فصل
في القديم والمحدث

أما القديم فيقال على ضربين: أحدهما: القديم على الحقيقة، وهو ما لا أول لوجوده، وقيل: هو ما لم يسبقه عدم.

والثاني: ما يقال على سبيل المجاز، وهو ما كان متقدماً على غيره، ولهذا يقال:
١٣/ر بناء قديم وشيخ قديم، أي متقدم على غيره /[١]، وسابق لسواه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩] وهذا القديم يُراد به المتقدم، وليس في الوجود ما يوصف بأنه قديم على الحقيقة غير الله تعالى بذاته وصفاته على ما سنذكره فيما بعد.

وأما المحدث فيقال على كل موجود كان وجوده بعد عدمه، وإنما سمي محدثاً لأنه حدث وتجدد بعد أن لم يكن، فلهذا يفرق الناس بين السابق واللاحق، فيقال في السابق: متقدم وعتيق وقديم، ويقال في اللاحق: حادث ومحدث وحديث[٢].

---

(١) من هنا غير موجود في (ر) وكتب في ش (بياض ونقص في الأصل)، والنقل من ط.

(٢) القديم في اللغة التي جاء بها القرآن: ما تقدم على غيره ولو كان مخلوقاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾، وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ﴾. وأما كونه كان معدوماً أو لم يكن معدوماً، فهذا لا يشترط في تسميته قديماً والله أحق أن يكون قديماً لأنه متقدم على كل شيء لكن لما كان لفظ القديم فيه تواطؤ لا يدل مطلقه إلا على المتقدم على غيره كان اسم الأول أحسن منه فجاء في أسمائه الحسنى. والمحدث في اللغة: هو ما كان بعد أن لم يكن. وهو عند أهل الكلام أعم من ذلك فإنهم يقولون العالم محدث ويعنون بحدوثه وجوده بالرب ووجوبه به وافتقاره إليه، لا يشترطون في المحدث أن يكون معدوماً ثم يوجد. راجع: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية الجزء (٤) لوحة (٤١٦) مخطوط بمكتبة ليدن بهولندا، وعندي نسخة منه مصورة عن جامعة الإمام محمد بن سعود، وقارن الباقلاني: التمهيد (ص٤١).

فصل
في الضدين

الضدان ما امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد، وذلك مثل السواد والبياض، كل واحد منها ضد لصاحبه، ولهذا لا يجوز أن يكون الشيء الواحد أبيض أسود في حالة واحدة، وكذلك الحركة والسكون كل واحد منهما ضد الآخر، ولهذا لا يجوز أن تكون الذات الواحدة في زمان واحد ساكنة متحركة، وكذلك الاجتماع والافتراق كل واحدٍ منها ضد لصاحبه، ولهذا يمتنع أن تكون الذات الواحدة مجتمعة متفرقة في الزمان الواحد.

فصـــل
في المثلين

١١ب/ظ المثلان ما قام أحدهما مقام الآخر، وسد / مسده، وعمل عمله، وذلك مثلما نقول في الجواهر: أنها متماثلة، لأنا لو رفعنا جوهراً، ووضعنا آخر مكانه لكان كل من رأى الأول ثم غاب عنه، ثم رأى الثاني مكانه لم يظن إلا أن أحدهما هـو الآخر لتساويهما من كل وجه، لا يفصل بينهما من وجه من الوجوه.

والمثلان في حدهما مناقض للمختلفين ومقارب للمتشابهين، لأن المختلفين هما عند الناظر يفـترقان من كـل وجه، فتـباعـدهما في باب المثليـة كتـباعد الضـدين في باب الاجتماع، وأما المتشابهان فهمـا اللذان يتقاربان إما في الصورة وإما في استحقاق المعنى المجـوز عليهـما، أو في السـبب الذي خلق به وجـودهمـا إلى أمثـال ذلك مما يقع به المشابهة، غـير أن المتشابهين وإن اشتـبها من وجه واحـد فقد يختلفان من وجـه، فأما المثلان فلا يختلفـان من وجه، وكذلك المختلفان قد يختلفان من وجـه، ويتشابهان من آخر، فأما الضدان فلا يجتمعان من وجه.

وأما الغيران فهما المختلفان بأعيانهـما دون ما سوى ذلك، فهما يقعان على الضدين والمثلين والمختلفين والمشتبهين.

وأما المـتفقـان فإنـهما يـقربان من المثلين، وهمـا في مسـاق التفـاوت على عكس المختلفين، وفيـهما زيادة على حد المتـشابهين لأنه قد يكون التقـارب بالوصف كما في المتشـابهين، وقد يكون التـقارب في الزمـان والمكان، وليس ذلك في المتشـابهين، وقد يكون في المتمـاثلين تفاضل من وجـه، وذلك مثل الحركـتين يكون إحداهمـا أشد من الأخرى فـهما متـماثلان في أنّ كل واحد منهـا حركة، وإن كانت أحـدهما تزيد على الأخرى من حيث أنهـا أسرع من صاحبـتها أو أبطأ، وكذلك السـوادان يكون أحدهما
١١٢/ظ أشد / من الآخر، فهـما مثلان في أن كل واحد منهما سواد، وإن كـان أحدهما أشد من الآخر.

وقد زعم ناس أن السواد الذي هو أشد فيـه من أجزاء السواد أكثر من الآخر، وهذا ليس بصحـيح من جهـة أن السواد فعل الله في ذاته، ومـن مقدوراته، وقـد يجوز أن يتنوع السواد في ذاته ويستوي الكل في اسم الجنس.

فصل
في المستحيل والممتنع

أما المستحيل فهو الذي لا يدخل تحت القـدرة، وذلك مثل القديم يستحيل أن يكون محدثاً، والمحدث يستحيل أن يكون قديماً، والموجود يستحيل أن يكون في حال وجوده معـدوماً، وأمثـال ذلك، وعلى هذا القول لا يدخل في مـقدور الله تعـالى، (فلا)[1] ينقل نفسه من كونها قديمة إلى كونها محدثة، ويستحيل في حقه أن يخلق شريكاً لنفسه إلهاً قديماً مثله.

وأما الممتنع فينقسم إلى قسمين: أحدهما: المستحيل، وهذا المستحيل فيه قسمان:

أحدهما: الممتنع لصفة قرنت به، وهو الذي ذكـرناه مستحيلاً، وذلك أن المحدث لما كان الحدث صفة له امتنع أن يكون قديماً.

والقسم الثاني: ما كان ممتنعاً لامتناع غيره أو ممتنعاً لوجود غيره.

فالممتنع لامتناع غيره مثل قولك: (ما جاء زيد) فلذلك (لم يأت عمرو)، ونقول: لا يوصف المعدوم؛ لأن الله تعـالى لم يوجده، ولا تقدر الذرة على حـمل الفيل لأنه لا قوة لها.

وأما المـمتنع لوجود غيـره فمثل قولك: (لولا مـجيء زيد لجاء عمـرو)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾ [الحج: ٤٠].

١٢ب/ط وهذا القـسم هو / القـسم الثـاني الـذي ليس بمسـتـحـيل وهو على ضـربين: واقف ومتسلسل. فـالواقف ما ذكرنا، والمتسلسل مثل قـول القائل: (لا أدخل داراً إلا بعد أن أدخل منها إلى أخـرى) فهذا ممتنع مـتسلسل لا سـبيل إلى إثباته، فـهو لاحق من هذا الجانب بالمستحيل.

---

(١) في الأصل (لا).

فصل
في الجائز والممكن

أما الجائز فيقال على ضربين:

أحدهما: جائز في العقل، وذلك مثل تجويزنا اجتماع المفترق وافتراق المجتمع، وأمثال ذلك من الجائزات، والجائزات العقلية على ضربين:

أحدهما: جائز في الحس، وهو ما أدركنا أمثاله تارة جميعاً وتارة متفرقاً مثل الحيوان، وكثير من الأبنية التي أدركنا بالحس اجتماعها مرة وافتراقها أخرى.

والضرب الثاني: ما كان جائزاً في الوهم دون الحس، وذلك مثل السماء لما كانت مشاركة لغيرها من الذوات المتينة في البناء كان جواز تفرقها متوهماً في العقل، وكذلك سواد الثوب مع سواد القار، فإن سواد الثوب مجوز زواله في العقل بطريق الحس، وسواد القار والشبح مجوز زواله في العقل بطريق الوهم.

والضرب الثاني من الجائز في الأصل، وهو ما كان جائزاً بطريق الشرع، وذلك مثل ما لم يؤمر به، ولم ينه عنه من المباحات كالبيوع والإجازات وغير ذلك من مباحات الشرع.

وأما الممكن فيقال على وجهين: أحدهما: ممكن في العقل بطريق الحس، وممكن في العقل بطريق الوهم. فأما الممكن بطريق الحس فهو العام الوجود، مثل قولنا: الشاب القوي يمكنه أن يرفع مائة رطل.

وأما الممكن / في العقل بطريق الوهم، مثل قولنا: انقلاب الحجر ذهباً، والصعود ١١٣/ط
إلى السماء ممكن وأمثال ذلك، وعلى هذا بنى الفقهاء مسائل، فقالوا: إذا قال الرجل لامرأته: (إن لم تصعدي إلى السماء فأنت طالق) إن هذه يمين منعقدة لأنها معلقة بما يدخل في الإمكان بخلاف ما لو عقد اليمين بمستحيل.

فصل
في التكليف والخطاب

التكليف إلزام ما فيه كلفة على النفس، ولهذا سميت إلزامات الشرع لمن خوطب بها تكاليف، لأنه حمل النفس على ما يشق عليها، وذلك أن الشرع ورد على نفوس تحملها طبائعها على ترك الذل والصَّغار لسواها، فقهرها بسلطان الحجة على طباعها، وإمالتها عن هواها، وإدخالها فيما يثقل عليها، وقرر ذلك وظيفة دائمة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وفي آية أخرى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧] أي لا يُلزم الله نفساً من التكليف إلا ما تجد وسعاً إلى فعله وهي مطيقة لأدائه.

والتكليف يفتقر إلى شيئين: أحدهما: مُكَلِّفٌ يلزم خطابه، الثاني: مُكَلَّفٌ يلزمه التكليف بالخطاب.

فأما المكلِّف، فمن شرطه أن يكون أعلى ليكون مطاعاً، ومن شرطه أن يكون حكيماً حتى لا يأمر إلا بالحق والصواب، ومن شرطه أن يكون صادقاً حتى يحصل الثقة بقوله فيما يعد ويوعد، وأما المكلَّف فمن شرطه أن يكون عاقلاً لأنه بالعقل يحصل فهم الخطاب، ومن شرطه أن يكون بالغاً لأنه قد يكون قبل البلوغ عاقلاً، غير
١٣ب/ط أنه لا يقضى له بالتمكن / والاستقرار، والضابط في هذا يعسر استقراؤه، فجعل البلوغ للتمام مرداً لأنه قرين ذلك في الأعم والأغلب، ومن شرطه تحصيل الإمكان له فيما كلف إما بطريق الأدوات، وهو أن يكون صحيح الآلات، وإما بطريق الظرفية، فهو أن يكون في سعة من الزمان والمكان، فإذا تم ذلك اجتمعت شرائط التكليف.

ومما ينبه على ما قلنا الآيات المتقدمة، ويتلوها ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رُفِعَ القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه»(١).

(١) الحديث روي مرفوعاً عن عائشة وعلي ـ رضي الله عنهما ـ بمعنى ما ذكره المصنف. أخرجه الترمذي=

فإذا ثبت يرفع على هذا، فالسبيل إلى إثبات التكليف وإيصاله من المُكَلِّف إلى المُكَلَّف هو الخطاب المشتمل على الأمر والنهي، وما سوى ذلك من أقسام الخطاب، وطريق إيصاله إنما هو بالرسل الذين بعثهم الله إلى عباده، وأظهر حججه على أيديهم، وأيدهم بما ثبت به صدقهم، ولزم معه قبول ما بلغوه، وبكمال ذلك ثبتت الشرائع وصحت النبوات ووصل الخطاب وثبت التكليف.

= رقم (١٤٢٣) عن علي بلفظ (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل) وله ألفاظ متعددة. أخرجه النسائي في السنن الكبرى (ت عبد الغفار البنداري/ ط دار الكتب العلمية / ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م) عن علي أيضاً رقم (٧٣٤٣، ٧٣٤٤، ٧٣٤٥، ٧٣٤٦، ٧٣٤٧) (٤/ ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٦٠) وأبو داود (سنن أبي داوود / دار الحديث بسوريا / ط ١ ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م) رقم (٤٣٩٩) (٤/ ٥٥٩)، ورقم (٤٤٠٣) (٤/ ٥٦٠) وابن ماجة رقم (٢٠٤٢) (١/ ٦٥٩) وأحمد (المسند / المكتب الإسلامي / ط ٢ ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م) (١/ ١٤٠، ١٥٥، ١٥٨)، وابن خزيمة (صحيح ابن خزيمة / ت محمد مصطفى الأعظمي / المكتب الإسلامي / ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م رقم (٣٠٤٨) (٤/ ٣٤٨)، وروي عن عائشة أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٣/ ٣٦٠) رقم (٥٦٢٥)، وفي السنن الصغرى (دار الفكر ط ١ ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م) (٦/ ١٥٦) والدارمي رقم (٢٣٠١) (٢/ ٩٣)، وأبو داود رقم (٤٣٩٨) (٤/ ٥٥٨)، وابن ماجه رقم (٢٠٤١) (١/ ٦٥٨) وأحمد (٦/ ١٠٠، ١٠١، ١٤٤) بألفاظ متعددة، وهو حديث صحيح ورجاله ثقات.

فصـــل

التكاليف الشرعـية تنقسم إلى قـسمين: أحدهما واجب، والثـاني مستحب. فـأما الواجب فهـو على ضربين: أحدهـما ما هو من فـرائض الأعيان وذلك مـثل الإسلام والتوحيـد وما لا يحكم بالإيمان إلا معه، ومـثل الصلوات الخمس وأمثـال ذلك، فهذا فرض على الأعيان يجب على الكل معرفته ولا يعذر أحد بتركه، ولا بترك شيء منه.

والثاني: ما هو من فـروض الكفايات إذا قام به قوم سقـط عن الباقين، وذلك مثل
١١٤/ط النظر في دقائق الأصول، وحل شبه المخـالفين، وكذلك / ما زاد على فروض الأعيان من مسائل الفقه، وأقسام العلوم، وكمثل الجهاد والصلاة على الجنازة وأمثال ذلك.

وأما المستحبات فهو كـنوافل العبادات في فروع الإيمان المندوب إليها، والخطاب بهذا عام في حق الأعيان كلهم.

والمنهيـات موافقـة للمحظورات في التـفصيل إلى قـسمين: أحـدهما لازم لا يحل مخالفته، وهو ما ثبت تحريمه، ومنه ما هو ممنوع منه على سبيل الكراهة والتنـزيه.

والأصل في المحرمات والمكروهات عمومها على الأعيان، إلا أن يعارض ذلك شرط أو عدل، وقد استوفينا ذكر هذا في غـير هذا الكتاب، وما ذكرناه هاهنا مقنع دال على ما سواه عند تجويد النظر فيه، والله الموفق بمنه.

فصل (1)

الذي فرضه الله ـ تعالى ـ على الأعيان على ضربين:

أحدهما: ما لا يتم الإيمان إلا به، وهو معرفة الله وتوحيده، وأنه صانع الأشياء وأن الكل عبيده لأنهم يدخلون تحت خطابه، وأمثال ذلك مما يستوي في لزومه العالم والعامي، ونعني بقولنا العالم: الذي تبصَّر وتدرَّب وعرف الحجة من الشبهة وتبحر في مواقف الاجتهاد للمعرفة، وانتصب دافعاً بالحق شبه أهل الاعتراض على وجه ترجح به الثقة ويساعده بالفهم اليقين والمعرفة.

ونعني بالعامي: من فصل عن أرباب الاختصاص في إحراز العلم وكثرة التبحر، وإنما سُمي عامياً من جهة قلة العدد في خواص العلماء بالإضافة إلى من بقي، فخواص العلماء في كل زمان آحاد يسير عددهم، فالناس غيرهم أعم وجوداً وأكثر عدداً، فلهذا سمي من قل علمه عامياً، ومن جملة العامة / . ١٤ب/ط

ولسنا نريد بالعامي الذي لا معرفة له بشيء من العلم بحال، فإذا ثبت هذا فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله في عقائدهم ودياناتهم غير مقلدين في شيء قدمنا ذكره.

وذهب طوائف من المعتزلة والقدرية إلى أنه لا يعرف الله إلا العلماء، فأما العوام فلا يحكم بصحة إيمانهم ولا بمعرفتهم لله تعالى.

والدلالة على إبطال قولهم هي أنا نقول: حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد هي طمأنينة النفس وسكون القلب إلى معرفة ما يعتقد بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له، وهذا لا يعدم في حق أحد العامة، وبيان ذلك أنه لو قيل لأحد من العوام: بم عرفت ربك ؟ لقال بأنه انفرد ببناء هذه السماء ورفعها ولا يشاركه في هذا موصوف بجسم ولا جوهر، وهذا مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: ١٨]. ومن سائر الآيات الآتي فيها ذكر السماء والاعتبار بها، وهذه الآيات هي الأصل عند

---

(١) نقل ابن تيمية هذا الفصل بتمامه في كتابه درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٤٣ - ٤٥١).

العلمـاء، وإنما ينفردون عن العـامة في هذا ببسط البيـان المليح التشـقيق، والغـامض التدقيق في بيان حِكَم يدركهـا العامي فهما بجنانه، ويقصر عن شرحهـا بلسانه، فهما في ذلك كـرجلين اتفقـا في العلم بمسـألة وأحـدهما في الكشـف أبسط باعاً وأفـصح شرحاً، وهذا يرجع إلى سر وذلك أنه قد ثبت أن الله كلف الكل معرفته، وطمأن فيما كلف أنه لا يزيد تكليـفه عـلى مقـدار الوسع بقوله تعـالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧].

١١٥/ظ فحـقيقة المعـرفة بالشيء إنما هو الوقوف عليه بـالعلم على / ما هو به، ولا يوصل إلى ذلك في حق الله إلا بإسناد المعتـقد فيه إلى دلـيله، فلو كان هذا الدليل لا يدخل الوقوف عليه في طوق العامي لأدى ذلك إلى تكليفـه ما ليس في وسعه، وهذا خلاف ما نص الله عز وجل عليه.

ودليل آخر: وهو أنا إذا تأملنا أدلة التوحـيد وما يجب على العامي ترك التقليـد فيه وجدناه سهلاً في مـأخذه، قريباً في تناوله، تتسابق النفوس إليه بأنسـها، ومستند ذلك إلى شيئين:

أحدهمـا: أن ذلك منوط بالعـقل، ولأجل هذا ادعى خصـومنا أن المعرفـة وجبت بالعقل وللعـوام عقلاً، ويظهر ذلـك شرعاً وعقـلاً. أما الشرع فلا يكلف إلا عـاقلاً، ويظهر ذلك شـرعاً وعقـلاً بتسليم أموالهم لرشـدهم، ولا رشيد إلا عـاقل. وأما من طريق العقل فبما يظهر من تدبيرهم، وتدقيق حيلهم، وخفيِّ مكرهم في تقاسم أحوال الدنيا، وقد سطر الناس في ذلك كـتباً ووصفوا فيهـا فنون المكر والحيل، وتدقيق الآراء في أنواع التدبير ما فيه غنية لمن تأمله.

والثاني: أن أدلة ذلك جلية في أعلى مقامـات الإيضاح والكشف حتى تجد النفوس بها مستأنسـة، وذلك مثل ما يستدل العامي على معرفة أن له خـالقاً، فيعلم عند تأمل نفسه أنه جسم مجموع مفعـول مصنوع وهو عاجز في نفسه عن صنع ذاته وصفاته من وجوه، أيسرهـا أن الصانع من شرطه أن يتقـدم على المصنوعات، وإذا ثبت ذلك عنده في نفسه، واستقر ذلك وأمثاله من جنسه، واستوى العالم كله عنده في أنه مشاركه في

نفسه، اقتضى ذلك / إثبات صانع آخر يخالفهم في استحقاق الجمع بحقيقة الوحدة، ١٥ب/ط
ويتحقق فيه شرط السبق إلى غير غاية.

وهذا وأمثاله معروف عند العامة لا يخفى عليهم، وإن عجزوا في بعضه عن الإفصاح بشرحه، والمأخوذ على المكلف فهمه ومعرفته على وجه يزول عنه الشك ويبعد فيه الريب، ويستصوبه العقل، وتثق به النفس، وهذا سهل لا تقصر العامة عن معرفته، ولهذا قضينا لهم بالإيمان والمعرفة، وهذا جلي واضح، ولكونه حقاً في نفسه صحيحاً في معناه سوّى الله عز وجل في أحكامه بين العامي والعالم في أحكام ذلك العامة، وهي الخطاب بالأمر والنهي وإقرارهم على حكم القبول في العقود من الأنكحة والبيوع وأداء الفرائض واجتناب المحارم، والغسل والتكفين والصلاة عليهم، والدفن في مقابر المسلمين إلى قبلتهم، والترحم عليهم والتوارث بينهم، وذلك يوجب القضاء لهم بالإيمان والمعرفة.

واحتج المخالف بأن حقيقة المعرفة هو العلم بالشيء أو العلم بالمعلوم. وإنما يكون العلم (نافعاً)[1] إذا وصل صاحبه إلى اليقين فيه، وإذا لم يكن قادراً على نصرة دليل يكشفه ولا على دفع شبهة يحلها لم يكن على يقين فيما علمه، لأنه قد يعرض عليه فيما عنده ما يوجب نقلته عما كان عليه، أو يعرض له من الشكوك ما يزيل الثقة بما عنده.

ومن هو على هذه الصفة فهو ناقص المعرفة، فتحرير النقصان في هذا العلم يعلق بما مثله يصلح أن يكون كافياً في مقصوده شافياً في مراده، وإلا فحقيقة المعرفة لا يدخلها التجزئة فيثبت بها بعض دون بعض، لأنها لا تتبعض، فبان بهذا أن من كان في عداد العامة فهو غير عارف على/ الحقيقة، ومن ليس بعارف لم يثبت له تسمية ما تستحقه ١١٦/ط
أهل المعرفة من الإيمان.

فالجواب: إن ما أسلفنا في أول المسألة هو جواب عما ذكروا، وهو أنه إذا أضاف ما علمه إلى دليل مثله لا يفسد، وقد استحكمت ثقة المعترف في مدة حياته أنه لا يعتريه

(١) غير واضحة بالأصل. وفي درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٤٨ (ذلك).

فساد ولا يدخله نقص واتفق على ذلك من يساويه في معرفته، ومن يزيد عليه في مقام العلم والاجتهاد، فقد استحكمت (نفسه)[1] به من وجهين: أحدهما: علمه وتجربته والثاني: اتفاق أهل الملة على صحته، ومثل هذا لا (يعارضه)[2] شك يخرج المتمسك به عن الثقة، فإنه قد ثبت عند العامة عموماً ـ لا يختلف فيه أحد منهم ـ أن كل جسم مبتنى مجموع محدث، كان بعد أن لم يكن ويتوهم نقصه كما يتوهم بقاؤه، وأن كل واحد منهم ليس بفاعل نفسه ولا (فعله)[3] مثله، وعلته أن من شرط الفاعل أن يكون سابقاً على المفعول، فإذا تساوت الأجسام في هذا دل على أن الفاعل لها غيرها، وهو من لا يشاركها فيما أوجب لها العجز، وهذا جليٌّ واضح لا يمكن دفعه، ولا يقابله شبهة تؤثر فيما استقر به عند العالم به، وهذا كله لا يقصر عنه عامي، ولا يقدر على الزيادة فيه عالم، إلا تحسين العبارة فيه أو حذف مواد الشبهة عنه، وهذا أمر زائد على مقدار فهمه والثقة بصحته، ولهذا كان من فرائض الكفايات.

وأما قولهم إنه قد يعرض عليه من الشبهة ما يوجب تقلبه، ورفع ثقته، فجواب
١٦ب/ط ذلك من وجهين: أحدهما: أن خيالات الشبهة لا تكافئ ما ذكرنا كما / يقصر فتقصيره يظهر سريعاً. الثاني: أنه إذا طرأ على العامي شبهة، فإنه لا يزال يسأل عنها، ويبالغ في التفتيش، حتى يخبره العلماء الربانيون في ذلك ما يقوي به ثقته.

وأما قولهم: إن المعرفة ناقصة في حقه، فإن أردتم أنها ناقصة من حيث إنه لا يصل إلى مطلوب المسألة فهذا محال، لأن هذا مما لا يدخله نقص، وذلك أن الإنسان إما عارف بالمسألة أو غير عارف، ولا واسطة بينهما.

فإن أردتم بالنقص من طريق العدد في المسائل أو في الدلائل فصحيح، غير أنه يفصل به بين علم الأعيان وعلم الكفاية، وذلك غير قادح في ثبوت المسألة بدليلها الذي لا غنى عنه ولا زيادة عليه.

(١) في درء تعارض العقل والنقل (ثقته).

(٢) في الأصل (يعارض).

(٣) كذا في درء تعارض العقل والنقل وبالأصل إعادة والأول أصوب.

فصـــل

فأما الضرب الثـاني: فهو ما يتم الإيمان بدونه، فهذا ينقسم إلى قـسمين: أحدهما: ما له تعلق بما لا يتم الإيمان إلا به. الثاني: ما ليس له تعلق بذلك.

فأما الأول فهـو مثل ما ورد من صفات الله الذاتية أو الفعليـة، فما وصل منها إلى العالم أو العامي، وكـان ذلك موجباً لشرك أو تبديل لأصل لم يحل لواحـد منهما أن يعرض عن فهمه وكشف حقيقة الأمر فيه حتى يصل إلى مقام الثقة في معرفته.

وأما ما ليس لـه تعلق بذلك، وإنما هو مما لا يتعلق ثبوته بصحـة إيمان ولا الجهل به مثـبتاً لكفـر، فهذا لا يجب على العـامي النظر فيـه، فأما العـالم الذي يريد أن يقوم بفروض الكفاية فهـو بالخيار في تحصيله ومعرفتـه إن أحب التمام والكمال، وإن أحب الإقناع بما علم جاز له ذلك.

وأمثال هذا من المســائل، اختلاف / المتكلمين في الطفرة هل تخلو من قطع مـسافة ١٧/ط أم لا ؟ وأمثال ذلك.

فصل

فأما الأدلة السمعية فهي على ضربين: أحدهما: النقل. والثاني: القياس.

أما النقل فهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما المأخوذ عن الرسول ﷺ، وهو ما ذكرنا فيما تقدم من أخبار التواتر وأخبار الآحاد، وقد بيناه بما فيه كفاية.

الثاني: المنقول الذي ليس بمرفوع إلى النبي ﷺ فهذا على ضربين:

أحدهما: نقل محفوظ عن الكل وهو الذي يسمى الاجتماع، وهو أن يحدث حادثة بعد النبي ﷺ لم يوجد عنه فيها رواية فيجتمع فقهاء العصر على حكمها، سواء كانت الحادثة في أصول الدين أو في فروعه، فيكون إجماعهم على حكمها حجة مقطوعاً بصحتها، وسواء كان ذلك الإجماع من الصحابة أو من غيرهم من أهل الأمصار، وهذا الأصل قد أحكمنا بيانه، وأنواع تقاسيمه، وما يتعلق به في غير هذا الكتاب من أصول الفقه بما يغنينا عن الإطالة فيه ها هنا.

والثاني: ما قاله آحاد من أصحابه فهذا يكون حجة في مسائل الفروع، وفيه اختلاف بين العلماء، وقد استوفينا ذكره في أصول الفقه بما فيه كفاية.

وأما القياس فهو الاستدلال بطريق النظر على تحصيل الحكم المطلوب وله تفاصيل مذكورة في أصول الفقه يستغنى بها عن الإطالة ها هنا، إلا أنها إذا كانت في أصول الدين ردت إلى أصول ضرورية أو إلى وسائط مأخوذة من الضرورة فيكون أكثرها ناطقاً بالتعليل، وبعضها مستقيم (على مقتضى)[1] الاستدلال وأنواع الاستقراء. فأما
إذا كانت في مسائل الفروع فمنها ما يكون / علة، ومنها ما يكون دلالة، ومنها ما يكون شبهةً، وهي أنواع مراتب الظنون، وهذا القدر كاف ها هنا فاقتصرنا عليه. ١٧ب/ط

(١) غير واضحة بالأصل.

فصل

المعدوم ليس بشيء، وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن المعدوم شيء وذات إلا أنه لا يصح أن يوصف المعدوم بصفة(1).

والدلالة على إبطال قولهم قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، وعلى قولهم إن هذا المخاطب كان شيئاً قبل أن يخلقه الله وهذا خلاف الآية.

وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، والاحتجاج من هذه الآية كالاحتجاج من التي قبلها.

فإن قيل قوله: ﴿وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ أراد به لم يكن شيئاً مذكوراً أو مخلوقاً وموجوداً، وقد ورد في القرآن مثل هذا، ولم يرد به نفي الشيئية المطلقة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ [النور: ٣٩] أراد به لم يجد ما يشربه، وإن كان الشراب شيئاً.

قيل لهم: أما الآية التي في قصة زكريا، فالمراد منها إثبات قدرة الله في خلقه له، وذلك يقتضي أنه في حال وجوده شيء بعد أن لم يكن شيئاً، وإلا لم تكن الآية دالة

(1) اختلفت المعتزلة في تسمية المعدوم شيئاً: فمنهم من قال: لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً، ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً، وهذا اختيار الصالحي منهم، وممن ذهب هذا المذهب أيضاً هشام بن عمرو الفوطي والأصم من أصحابه، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض، وهذا اختيار الكعبي منهم، وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه، أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له في حال عدمه. وامتنع هؤلاء كلهم من تسمية المعدوم جسماً وفارقهم الخياط والشحام فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً.

راجع: البغدادي: الفرق بين الفرق (١٩١)، الشهرستاني: الملل والنحل (٧٤، ٧٧)، التفتازاني: شرح العقائد النفسية (١٠٩)، الجرجاني: شرح المواقف (٢/ ٦٢)، الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي (١٨، ١٩).

والصواب أن المعدوم ليس شيئاً ولا ذاتاً له وجود خارجي، فإن كان الله تعالى قدر وجوده في وقت ما فيكون له وجود علمي في علم الله، ووجود رسمي في اللوح المحفوظ.

على القدرة.

أما آية السراب فاقترنت بها قرينة تدل على نقل الكلام عن أصله في النفي المطلق إلى النفي المقيد، وهو أنه رأى السراب بعد وجوده، والوجود لم يعد إلى السراب فيكون منفياً، وإنما عاد إلى الماء الذي ظنه وذلك منفي قطعاً، وهذا واضح بين.

ودليل آخر: وهو أن المصنوعات كلها لو استغنت في كونها أشياء عن فاعل لاستغنت في كونها ذاتاً عن فاعل، ولاستغنت أيضاً كل صفة لقوم بالموصوف في
١١٨/ظ كونها أشياء عن فاعل، وذلك / بجملته يؤدي إلى استغناء الذوات والصفات عن فاعل، وذلك يؤدي إلى ثبوتها في القدم، وذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم، وهذا يعلم فساده قطعاً ويقيناً، وما يؤدي إلى القول المقطوع ببطلانه فهو في نفسه باطل أيضاً.

فإن قيل: إنما قلنا إن الأشياء في القدم لا تكون ذاتاً ولا موصوفة لأن الذات والصفات من خصائص الوجود.

قيل لهم: وكذلك الشيء اسم يختص بالوجود، فلا فرق بينهما من جهة أن الشيء والذات والعين أسماء مترادفة يراد بها الشيء الواحد، وإذا لم يجز أن يسمى المعدوم عيناً وذاتاً، فكذلك لا يسمى شيئاً.

وجواب آخر: وهو أن الصفات في كونها أشياء تجري مجرى الذات في كونها أشياء، فإذا لم تكن الصفات أشياء في العدم، لم يكن الذوات أيضاً أشياء في العدم.

ودليل آخر: وهو أنا نقول: ما الفرق بينكم وقد زعمتم أن المعدوم شيء وبين من أثبت من الفلاسفة والدهرية الهيولى في أنهم قالوا: لابد من إثبات هيولي قديم لأنه لا سبيل في المعقول عندهم إلى إيجاد شيء لا من شيء مع اتفاقنا وإياكم على إبطال دعواهم وتكذيب قولهم، فكل دليل نصبتموه على إبطال قولهم فهو يدل على إبطال ما زعمتم. وسنذكر ذلك في مكانه بما فيه كفاية إن شاء الله تعالى.

فإن قيل: أصحاب الهيولي يثبتون ذلك ذاتاً وجوهراً وعيناً وموصوفاً ونحن لا نثبت شيئاً من ذلك مما يزيد على شيء، فقد بان الفرق بين قولنا وقولهم.

قيل لهم: هذا لا يصح من وجهين:

أحدهما: أن هذا الذي ذكرتموه دعوى مبني على مسألة الخلاف، فلا نسلم لكم ذلك.

الثاني: أن هذا التفريق الذي ذكرتموه / تفريق بالقول، وإلا فيلزمكم أن تقولوا إن ١٨ب/ط كل واحد من الجوهر والصفة وغير ذلك لما كان كل واحد منها يقع عليه اسم شيء أن يكون في العدم أشياء؛ لأن عندكم أن كل ما يقع عليه اسم شيء فهو شيء في العدم، وإذا ثبت هذا لزمكم أن تقولوا بمقالتهم.

واحتج المخالف بأن قال قد ثبت وتقرر أن العلم يتناول المعدومات كما يتناول الموجودات فيكون العلم متعلقاً بالمعلوم سواء كان موجوداً أو معدوماً، ولو لم يكن المعدوم شيئاً لوجب أن لا يصح تعلق العلم به لأنه لا يصح تعلق شيء لا بشيء.

والجواب: أن تعلق العلم بالمعلوم لا يفتقر إلى أن يكون المعلوم شيئاً، ولهذا نعلم استحالة الحدث على ذات الله تعالى، وإن كانت الاستحالة ليست بشيء، وكذلك نعلم أن الله تعالى لا شريك له، والشريك في حقه معدوم ولا نقول إن الشريك شيء، فبان بهذا أنه ليس من شرط العلم أن يتعلق بشيء.

وجواب آخر: وهو أن تعلق العلم بالمعلوم لا يعود إلى ذاته، وإنما يعود إلى معرفة ما لو ثبت في الوجود كان على ما تصوره العلم أن لو وجد، وهذا تصور تعليمي، وليس بتعلق ذاتي، وذلك لا يفتقر في كونه صوراً تعليمية إلى أن يكون أشياء، وهذا جلي واضح.

فصـــل

العالم كله محدث مخلوق، وقـولنا العالم إشارة إلى الكون الكلي الدائر المحيط بما فيه من الجواهر والأعراض، وزعمت طوائف الدهرية أن العالم قديم.

والدلالة على ما قلنا: أنا نقول العالم مجموع آحاده، وإذا تأملنا الآحاد وجدنا لكل واحد طرفين: أحدهما: بدايته، والثاني نهايته، فـأما بدايته فنجده بها كائناً بعد عدمه، وأما نهـايته فنجـده مرتفع الوجـود / بالفناء إلى عدمـه، وحقيـقة القـديم ما لا أول ١١٩/ط
لبدايـته، ولا آخر لنهـايته، لأن مـا لبدايتـه أول فهـو حادث كائن بعـد أن لم يكن، والحادث غير القديم السابق، وهذا جليٌّ واضح في حدوث العالم.

فإن قيل: ما تنـكرون على من قال: إن هذه الدعوى غير صحـيحة، وما من شيء من آحاد العالم يقع الحدوث على ذاته، لأن الذات قديمة لا يتصـور فيها الانعدام، وما أشرتم إليـه من البداية والنهاية إنما هي عـائدة إلى الصور عند الاستـحالات والتغـير، كتغـير النطفة إلى العلقة إلى المضـغة إلى اللحم إلى الحيوانيـة، ونحن نقول إن الصور والاستحالات لها بداية ونهاية، فأما الذوات فهي قديمة لا بداية لها ولا نهاية.

قيـل لهم: هذا قول باطل، لأن مـا من ذات إلا ولها أول وآخـر، يدركهـا الفناء، وهذا أمر ندركه بالحس ونعرفه بالعقل، وممـا يحقق هذا ويوضحه أنا نرى الأجسام في بعض الأحوال على غـاية من السمن والغلظ ثم نراها فـي حالة أخرى على غـير ذلك من النحـول والدقة، وما ذلك إلا لأنهـا تحللت وتلاشت وعدمت، فـبان بهـذا أن ما ذكروه ليس بصحيح. والثاني: أنه قد ثبت بـإقراركم دخول العدم على الصفات بفنون النقلة والاستحالة، وهذا إقرار بحدوث الذوات لأنها لا تنفك عنها.

فإن قـيل: ما تنكرون على من يقول إن مـا تدخله الصفات فـهو يرجع عن صفـته الحادثة إلى عنصره القديم. وذلك أن العناصر أربعة: الماء والتراب والنار والهواء، وهن (الاستحالات)[1] فيخرج مـا فيه من التراب إلى الترابية، وكـذلك باقي العناصر فهي

(١) غير واضحة بالأصل.

تتحلل إليـها على وجه لا يدركـه الحس غالباً، ولكن يعـرفه العقل، فمـا ذكرتموه من الفناء على هذا القول ليس صحيح.

قيل لهم / هذا الذي ذكـرتموه ليس بصحيح، وذلك أن قولكم إن العنـاصر قديمة، وإن الأجسام تتحلل وترجع إلى عناصرها دعوى منكم، فـما الدليل على صحتها؟ لأنا لا نسلم أن شيـئاً من هذا قـديم، وسندل على إبطال قدم هذه الأصـول الأربعة فيـما يستقبل من هذا الفصل إن شاء الله تعالى. ١٩ب/ط

ودليل آخر: وهو أنا نقول قـد ثبت وتقرر أنا نرى (الجواهر)(١) تارة مجتـمعة وتارة مفترقة، وأنه لا يجوز اجتماع الافـتراق والاجتماع في عين واحدة في زمان واحد، بل كل واحد منهما يعاقب الآخر ويناوبه فأيهـما ثبت عدم الآخر، وكذلك القول في سائر الأعراض الحادثة في الأعـيان تثبت بوجودها وتعدم بأضـدادها، وهذا دليل قاطع على حدوثهـا، فإذا كانت الجواهر لا تعـرى عنها، ولا تنفك منها أوجب ذلك اقتـرانها في الوجود، ومـا لا ينفك عن المحدث ولا يسـبقه فـهو محـدث، وهذا جلي واضح في حدوث العالم.

ودليل آخر: وهو أنا نقول لهم: هذه الأصـول التي هي العناصر الأربعة لا تخلو أن تكون محدثة كما قلنا، أو قديمة كما قالوا، لا يجوز أن تكون قديمة كما زعموا، لأنها لو كانت قديمة لم تخل في حال قدمها، إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة، وعلى أصلها في صفتها أو مستحيلة عنها، وأي الوصفين ثبت لها في حال قدمها وجب أن يستحيل ارتفاعه، لأنه ما حكم بأنه قديم استحال زواله كما قلتم في الذوات والعناصر لما كانت قديمة استحال فناؤها وزوالها، وهذا يعطي أحد أمرين:

إما أن يكون بقاؤها على الأصل الأول، وهو التفرق وعدم الاستـحالة، فيمتنع فيها الاجتماع والتركيب، وفي ذلك إبطال للعالم، أو يكون تركيبـها / قديماً فيمتنع افتراقها ٢٠/ط وعودها إلى صفة عنصرها في الأصل وذلك مستـحيلٌ أيضاً، لأنا نراها يتعاقب عليها الاجتماع والافتراق والاستحالة والرجوع إلى الأصل، وهذا بين في إبطال قدمها.

---

(١) في الأصل الجوهر.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه من الاجتماع والافتراق وصفة العنصر الأصلية والاستحالة الحادثة يدل على الحدث دعوى منكم، فأنتم مطالبون بالدلالة على صحة ذلك.

قيل لهم: الدلالة على ذلك أن ما كان قديماً إنما كان قديماً لنفسه وما استحق من الصفات إنما يستحقها لنفسه، وما كان واجباً لنفسه وثابتاً لنفسه استحال تغيره عما ثبت لنفسه مع بقاء نفسه، وصارت نفسه فيما تستحقه وتستوجبه تجري مجرى العلة مع معلولها في أنه لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، فالمعلول ثابت ما كانت العلة قائمة موجودة، فلذلك ما استحقه ذو النفس لنفسه لا يزول مع بقاء نفسه، وهذا جلي واضح لا محيد له عنه.

واحتج المخالف أنا نجد الجواهر والأجسام تتقلب بها الأحوال وتتغير بها الاستحالات عند الامتزاج والغلبة، ثم تعود عند التفرق وانقلاب الغالب مغلوباً بعودها إلى ما كانت عليه في الأصل، وذلك لا ينتهي فيه إلى الفناء والعدم، وقد اختبرنا ذلك بالامتحان فوجدناه صحيحاً، ومن ذلك أن الإنسان لما استحالت العناصر فيه إلى لحم وعظم ودم وغير ذلك من طبائعه (وموجباته)[1] للدلالة على اجتماع العناصر فيه، واستحالتها عن صورتها الأولى، ثم نجده بعد ذلك تستحيل العناصر فيه إلى ما كانت
٢٠ب/ط عليه، والذي يدركه الحس / استحالة اللحم والعظم تراباً ويستدل بهذه المحسوسات على الباقي فيعلمه عقلاً، وكذلك إذا وجدنا قدراً وملأناها ماءً، وأوقدنا تحتها ناراً، فإن النار إن غلبت بحرارتها الماء فإنه يستحيل بخاراً، فإذا بعد عن النار صار هواء، فإذا ارتفع إلى الأثير صار ناراً، فإذا صادفه السحاب عاد ماء وهذا جلي واضح أن في العناصر (ما)[2] لا يتصور فيها الفناء بالعدم، وما هذا صفته وجب أن يكون قديماً.

فالجواب: أن هذا الكلام يشتمل على شيئين: أحدهما: دعوى ذكرتموها مبنية على رأيكم ومذهبكم فأنتم مطالبون بالدلالة على صحتها، والثاني: أن موضوع الدلالة في

(١) في الأصل كلمة لم أستطع قراءتها ولعلها ما أثبته.

(٢) غير موجودة بالأصل.

هذا الكلام أنكم نفيتم الفناء والعدم عن الجواهر من حيث أنكم وجدتموه، وأدلة الإثبات لا يكتفى فيها بمثل هذا.

وجواب ثان: وهو أن المدركات تقع على ضربين: أحدهما مدرك بالحس، والثاني مدرك بالعقل، ولا شك أنا نتوهم بعقولنا فناء الأجسام والجواهر كلها، كما نتوهم الاستحالة عن جميعها، لكن بعضه أدركنا استحالته بالحس في الأجزاء الصغار وتصورناه بالعقل في الكبير مثل السموات والأرض، وما أشبه ذلك، ونظير ذلك في الأعراض منها ما يدرك زوالها وعدمها بالحس وهو الحركات والسكون وأمثال ذلك، ومنها ما نتوهمه بالعقل ونثبته جائزاً وهو سواد الشبح والغراب وأمثال ذلك.

فصـــل

إذا ثبت أن العالم محدث مخلوق فله خالق خلقه وصانع صنعه، وقد زعمت طائفة
١٢١/ظ يسيرة من الدهرية أنه مخلوق لا خالق له / .

والدلالة على إبطال قـولهم أنا نقول الخلق، والخـالق، والفعل والفـاعل، من باب المتضايفات التي لا يجوز انفكاك أحدهـما عن الآخر، وهذا من باب المستحيل الذي لا تقبله العقـول؛ ولهذا لو أن إنساناً مر على أرض فوجـد فيها حجـارة ملقاة، ثم غاب عنها زماناً، ثم عـاد إليها فوجد الحـجارة مبنية على أحسن بناء وأحكمـه وأصحه، لم يتوهم في نفسـه، ولم يدخل على عقله أن ذلك فعل وحَدَث منفعلاً مـن غير فاعل، حتى إذا أخبره مخبر بذلك لجهله في ذلك وتجهيله أكبر من تكذيبه ومنازعته في ذلك، وهذا مركوز في معارف الناس حتى لا يخفى ذلك على أدنى من له عقل.

فإذا كـان هذا مما يتحقق في باب الجـزئيات فالكليـات به أولى، ومما يحقق هذا أن العالم في بيانه يشتمل على دقائق من الصنعة وفنون من الحكمة، وما مثله لا يثبت إلا بفعل فـاعل مريد عالم قـادر. وهذا جلي واضح لا خفاء به، وليس لهـذه الطائفة من الشبهة ما يصلح إيرادها لهجنتها، فأخلينا الكتاب منها.

فصل

. إذا ثبت أن للعالم صانعاً صنعه وموجداً أوجده فهو واحد لا ثاني له، وذهبت المجوس والثنوية إلى أن صانع العالم اثنان: أحدهما خير لا يفعل إلا الخير وهو النور، والآخر شرير لا يفعل إلا الشر وهو الظلام(١).

والدلالة على ما ذكرنا أنا نقول: قد ثبت أن صانع العالم غني غير محتاج، وأول مقامات الغنى الاستقلال بالوحدة، لأن الواحد لا يفتقر في إثبات ذاته وتحقيق صفاته إلى سواه، ولو قلنا: إن صانع الخير يعجز عن فعل الشر حتى يحتاج إلى سواه ليوجده زال الغنى، وكذلك صانع الشر، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الصانع غنياً / غير ٢١ب/ط محتاج، وذلك يوجب استغناءه بوحدانيته عن ثان فيما يستحقه لأجل الألوهية، وهذا بين واضح في ذلك.

فإن قيل: الذي يجب أن يكون غنياً فيما يستحقه لنفسه وإثبات وصفه به لا يوجب نقصاً في حقه وخالق الخير لا يستحق فعل الشر لنفسه؛ لأن إثبات وصفه بخلق الشر والفساد نقص فيه، فمنعنا أن نضيف إليه ما يوجب النقص في حقه.

قيل: هذا لا يصح، لأن عجزه عن فعل الشر واحتياجه إلى آخر يوجده نقص فيه، وما يوجب الكمال فهو وصف يستحقه الصانع الأول لنفسه، فهذا الأمر بالعكس مما ذكرتم، ولأنكم لا توقفون الأمر على ذلك، ولهذا الظلام الذي هو صانع الشر عاجز يمنع وصفه من القدرة على فعل الخير وقد أثبتموه صانعاً مع كونه عاجزاً، وإن كان العجز عن فعل الشر ليس بنقص، فالعجز عن فعل الخير نقص بطريق القطع واليقين.

دليل آخر: نذكر فيه مسائل تعرض على مذهبهم بالإبطال، منها: يقال لهم: ما

(١) عن المجوس والثنوية ومذاهبهم ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل ص (٢٣٤ - ٢٥٦)، البغدادي: أصول الدين ص (٨٣ - ٨٦)، الباقلاني: التمهيد (ص ٦٨ - ٧٨)، عبد الجبار: المغني / ت محمد الخضيري / الدار المصرية للتأليف والترجمة / (٥/ ٩ وما بعدها).

تقولون في إنسان تعلم علماً ثم نسيه ثم ذكره فتـعلم العلم ؟ فتذكره خير، ونسيانه من الشر، فلا يخلو أن تقولوا: الكل من فعل النور أو الكل من فعل الظلام، أو الخير من فعل النور والشر من فعل الظلام، فإن قلـتم: الكل من فعل النور فقد أقررتم أن النور قد فعل الشر الذي هو النسيان وهذا خلاف قولكم. وإن قلتم: إن الظلام فعل الجميع فقـد أقررتم بخلاف قـولكم، لأن من قولكم أن الظلام لا يفـعل الخير، وقـد أقررتم بخلاف ذلك. وإن قلتم: إن الخير كان من الخيِّر، والشـر من الشرِّير فقد جعلتم الذكر
١٢١/ظ من غـيـر الناسي وجعـلتم الذاكر / فـاعـلاً والناسي آخـر، وهذا باطل من وجـهين أحدهما: من جهة أن ذلك غيـر المسألة التي فرضناها، والثاني: أنه لا يجوز أن يكون المتذكر غير الناسي، وإذا ثبت هذا بطل مذهبكم.

ومنها أن يقـال لهم: إذا سمعنا قـائلاً يقول: أنا الظلام وهو صـادق في ذلك فمن القائل له النور الذي هو صادق، أم الظلام الذي لا يقول الصدق؟

فإن قلتم: هذا قول النور، فـهذا محال؛ لأن النور متى قال أنا الظـلام فقد كذب، والنور لا يجـوز أن يكون كـاذباً لأن الكذب شرٌّ والنور لا يفـعل الشـر، وإن قلتم إن القائل له الظلام فهذا محال؛ لأنه إذا قـال ذلك فقد صدق، والظلام لا يجوز أن يكون صادقاً لأن الصدق خير، وبأي الجوابين قالوا فقد أقروا ببطلان مذهبهم.

ومنها مـسألة أخرى تـشبه هذه، وهو أن قـائلاً لو قال: أنا قتلـت زيداً ظلماً، وهو صادق، أهذا من فعل النور أم من فعل الظلام؟ فإن قالوا هذا من فعل النور فهذا باطل عندهم لأن القـتل ظلم وشـر، والشر ليـس من فعل النور، وإن قـالوا هذا من فـعل الظلام فهذا باطل عندهم لأن الظلام لا يفعل الخير، والصدق هاهنا خير، فأي الجوابين ارتكبوا عاد ذلك بإبطال مذهبهم.

ودليل آخـر: وهو أنهم يزعمـون أن النور في الأزل كان منفـرداً بنفسـه غيـر ممتزج بشيء من الظلام، وكذلك قولهم في الظلام أنه كان منفرداً بـنفسه في الأزل غير ممتزج بشيء من النور ثم امتزجا بعد ذلك.

فنقول لهم: أهذا الامتزاج الذي تدعـونه في كل واحد منهما هو وصف أزلي/ [1] استـحقه / الموصـوف به لذاته (فذلك)[2] يوجب استحـالة زواله ويمنع من تغيره لأن ٢٢ب/ط الأوصاف الأزليـة لا تتغيـر ولا تتبدل، ومـا استحـقه الموصوف لنفـسه لا يتغـير (ولا يتبدل)[3]، ما (كانت)[4] النفس الموصوفة به قائمـة، وهذا جلي واضح لا يحتاج إلى زيادة في كشف ولا تعسف في إيضاح.

وإن قلتم إن الانفصال والتمييز هو الوصف الحادث حدث بعد الاختلاط والامتزاج، فذلك أيضاً يلزم فـيه ما لزم في الأول، وبأيهما قضوا امـتنع (تغيره)[5]، وإن أبوا هذا لكن قالوا قد يـتغير أحدهمـا عن أصله فيكون في الأصل نوراً ثم يعود بسـبب يوجبه ظلاماً، وكذلك في الظلام، فهذا أصعب عليهم، ويلزمهم فيه ما لزمهم في الوصف، وإذا ثبت بطلان هذا بما ذكرنا ثبت بطلان مذهبهم.

ودليل آخر: قـد زعمـوا أن كل واحد من النور والظلام جواهر، وقـد ثبت بالأدلة الواضحة والبراهين الجلية أن الجواهر كلها جنس واحد وأنها متساوية، ويجوز على كل واحد (منهما)[6] ما يجوز على الآخر، وأن كل واحد منهما يقوم مقام صاحبه، ويسد مسده، وهذا يدل على أنه يجوز على النور جمـيع ما يجوز على الظلمة، ويجوز على الظلمة جميـع ما يجوز على النور، وذلك يوجب أحد أمرين: إما أن يقـروا بهذا فهو خلاف قولهم، وإما أن ينكروه فالأدلة القاطعة تقضي بفساد إنكارهم.

ودليل آخر: وهو أنهم قد زعموا أن النور حي، وأن الظلام موات، وأن النور يفعل الخير بحياته والظلام يفعل الشر بطبيعته.

---

(١) من هنا موجود في (ر).

(٢) في (ط) فكذلك.

(٣) في (ط) لا يزول.

(٤) في (ط) ما دامت.

(٥) في (ر) بغيره.

(٦) في (ط) منها.

٢٢/أط قالوا: وإنما قلنا ذلك ليتحقق الخلاف بين النور وبين / الظلام، فيقال: هذا باطل من وجوه:

أحدهما: إن أرادوا الفرق المطلق، وهو أن يقع من وجه ما فقد حصل بكون هذا نوراً وهذا ظلاماً، وهذا كاف.

والثاني: أنهم قد ادعوا كون الموات فاعلاً، وهذا محال من جهة أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أن الحياة شرط في وجود الفعل من الفاعل، ويحقق هذا أنه لو جاز هذا في الظلام لجاز هذا في النور فلو عكس ما قالوه مجادل فقال: ما تنكرون على من يقول إن النور هو الموات والظلام هو الحي؟ لم يجدوا / إلى إبطال ذلك إلا دعوى عاطلة عن دليل، ولأنه إن كان المطلوب التفرقة فليقولوا إن النور قديم والكلام محدث، فإن هذا في الفصل أوكد مما ذكروا، ولما لم يقولوا هذا بطل ما ادعوه.

والثالث: أنهم زعموا أنه يفعل بطبعه، فنسألهم عن هذا الطبع هو حي موصوف بصفات الأحياء من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك أم لا؟ فإن ادعوا أنه موصوف بذلك فقد خالفوا بهذا سائر القائلين بالطبائع، فهم مطالبون بالدلالة عليه، ولا يجدون في ذلك إلا دعوى لا برهان عليها، ولأن القائلين بالطبع يقولون إنه ليس بفاعل وإنما هو مؤثر، ولأنه لو كان الطبع هو الفاعل لوجب أن يكون فعله على طريقة واحدة؛ لأن كل ما هو مفعول بالطبع فإنه يكون على وتيرة واحدة لا يتغير ولا يختلف، فلما رأينا (الأفعال)(١) مختلفة علمنا أنها ليست من فعل الطبيعة.

ويحقق هذا أن الشمس نور، وهي تفعل في بعض المواضع البياض وهو في الثوب

٢٣ب/ط المغسول، وفي / شيء آخر السواد وهو في الوجوه التي تقابلها، وفي شيء تفعل اللين وفي شيء تفعل الصلابة، وذلك يبطل أن تكون فاعلة في الأشياء بطبعها.

واحتج القائلون بالتثنية بخرافات ودعاوى كان يصنعها زعيم لهم يقاله له ماني(٢)،

(١) في (ط) الأحوال.

(٢) هو ماني بن فاتك من الثنوية القائلين بالاثنين الأزليين، وإليه تنسب طائفة المانوية، ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى ـ عليه السلام ـ. (الشهرستاني: الملل والنحل (٢٤٥)، البغدادي: الفرق بين الفرق (٢٩٠)، ابن النديم الفهرست (ص ٣٩٧)، عبدالجبار: المغني (٥/ ١٠).

(ذكرنا)[1] بعضها مما يدل على باقيها، فمن ذلك: أنهم قالوا تأملنا الأجسام فرأيناها تنقسم قسمين: أحدهما: شفاف لا ظل له فهذا من جنس النور، والثاني: ما له ظل فهو من جنس (الظلمة)[2] ولا (واسطة)[3] بينهما.

ونظرنا في الأحوال فإذا هي ضربان: أحدهما: خيرٌ مطلوب، والآخر شر محذور، فأضفنا الخير إلى الشفاف الذي هو من جنس النور والشر إلى الشرير الذي هو من جنس الظلمة.

والجواب: أنا نقول قد زعمتم أن الشمس والقمر نوران خالصان، ووجدنا القمر يستر الكواكب عنا، وهذا فعل الظلام، فلم لم تقولوا إنه من جنس الظلمة بذلك؟ وكذلك إذا غلب ضوء الشمس على الكواكب خفيت، وقد زعمتم أن الماء الصافي والزجاج الرقيق من نور وظلمة جميعاً وفيها نفع وضرر، وهذا خلاف ما أصّلتم، ولأن الشمس مع كونها (نوراً)[4] فإنها تؤذي أشياء بأن تحرقها، والإحراق شر من فعل الظلمة، وما تنكرون على من يقول إن الأشياء من أربعة أصول حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة؟ لأنا نرى الأشياء على هذا ونشاهدها عليها.

واحتج بأن قال: وجدنا الليل والنهار لا واسطة بينهما، وأحدهما نور مضيء، والآخر ظلمة معتمة، وهذا يدل على كونهما فرعين لأصلين أحدهما نور والآخر ظلمة.

والجواب: أن هذه دعوى لا برهان / عليها؛ ولأن النهار وإن كان نوراً مضيئاً إلا أنه ١٢٤/ط لو هرب فيه هارب ظهر لطالبه وهذا شر، وهو من فعل النور، ولو هرب ليلاً لستره الليل، وهذا خير من فعل الشرير الظلمة وهو عكس ما تقولونه، ولأنه لو كان نسبة الليل والنهار إلى أصلهما النور والظلمة، فنحن نرى الليل والنهار يزيدان وينقصان،

(١) في (ط) ذكرت.

(٢) في (ط) الظلام.

(٣) في (ر) واسط.

(٤) سقطت من (ر).

وعندكم أن النور والظلام لا يدخلهمـا زيادة ولا نقص وهذا خلاف ما أصلتمـوه فبطل ما ادعيتم.

ويقال لهم: قد رأينا إنساناً قتل إنساناً ظلماً ثم عاد فندم على قتله، وهذا بما به أقدم على قتله أقـدم على التوبة والندم فمـا منه الشر قد ظهـر منه الخير، وهذا خـلاف ما أصلتم.

فصل

وحكي أن عامة المجوس يقولون: إن الله تعالى قديم يخلق الخير، وإبليس قديم يخلق الشر، وأنهما جميعاً ليسا بجسمين. وقالت طائفة منهم: الله ليس بجسم وإبليس جسم، وقال بعضهم: إن إبليس ليس بقديم لكن الله وحده قديم، غير أنه فكر (فكرة ردية)[1] مرة، وقال يدخل علي (في)[2] ملكي من يضادني فتولد من ذلك الفكر إبليس، وفيما ذكرناه من دلائل التوحيد، وإبطال قول الثنوية في إبطال الثاني كفاية.

وقد احتجوا لقولهم بقدم إبليس أن قالوا (قد)[3] وجدنا في العالم آلاماً وشروراً وخلقاً ردياً وضاراً، ولا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى؛ لأنه لا يجوز عليه فعل القبيح، فافتقرنا إلى من نضيف ذلك إليه وليس إلا إبليس، ولم يجز أن يكون إبليس من فعل الله؛ لأنه لا يفعل الشر فاقتضى ذلك أن يكون قديماً.

والجواب: أنه يقال لهم: ما تنكرون على من يقول إن إبليس من خلق الله ومفعولاته؟ وأنه لم يكن في الأصل شريراً وإنما تجدد له الشر / لأنه اختاره على الخير ٢٤ب/ط فصار شريراً، وهو قادر على الخير والشر، وكان خلقه في الأصل ابتلاء للعالم حتى يظهر به المطيع والعاصي، ومن يصلح (للنعيم)[4] ممن يصلح للعذاب، وما تنكرون على من يقول إن في الأرض عدة أبالسة يفعلون الشر؟ وما الذي يوجب أن يكون فاعل الشر واحداً؟ وما أنتم في هذا إلا (على)[5] مجرد دعوى، وما تنكرون على من يقول: يجب أن يكون فاعل الخير وفاعل الشر واحداً من جهة أن الفعل مضاف إلى القدرة، وأن ارتفاع القدرة عن الإله عجز، فوجب أن يكون قادراً على الخير والشر،

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) للنعم.

(٥) سقطت من (ط).

وفاعلاً لهما على سبيل التعـريض للإيمان والكفر، وما لأجله يصلح إيجاد الخير والشر فلا يجدون من ذلك مانعاً.

ويقـال للقـائلين إنـه تولد من (فكرة)[1] الله مـا الذي أوجب فـي حـقـه الفكرة (أجهلا)[2] كان منه بما يكون في خلقه أم مع العلم، فإن قلتم: بجهل كان منه.

فيقال لهم: الألوهية ينافيها النقص، والجهل نقص، فهذه دعوى لا يجوز على الإله القديم، ثم وإن قلتم إنه مع العـلم، فالفكر فيمـا يعلم ممتنع؛ لأن (الفكر)[3] إنما يراد للبحث والعلم، فإذا حصل العلم زال الفكر.

(١) في (ط) فكر.

(٢) في (ط) مهلا.

(٣) سقطت من (ر).

فصـــل

صانع العالم ليس بطبيعة، وقد زعمت طائفة من الملحدة أن صانع العالم طبيعة[1]، والدلالة على إبطال قـولهم أنا نقـول الطبع في تعارف أهـل اللغة هو العـادة والخلق، ولهذا نقول فلان طبعه (الخير)[2]، وفلان طبعه الشر، أي عادته وخلقه، والطبائع عند أرباب الأصول والفلسفة هي أربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة / . ١٢٥/ط

فإن أرادوا مـا (أراده)[3] أهل اللغـة، فمحـال من جهـة أن العادة والخلق / ليـسا ٦/ر بفاعلين، ولا مؤثرين في إيجاد شيء أو إعدامه، فبطل القول به.

وإن أرادوا به الطبـائع الأربع، فنحن نعلم أنهـا مـقهـورة مفـعـولة لأنها لا تفـعل بانفرادها، وإنما تفـعل بامتزاجهـا، وذلك يخالف طبيعـتها، ولا يتهـيأ وقوع ذلك إلا بقاهر قهرها، وجابر جبرها، والمقهور المفعول لا يكون خالقاً؛ إذ قد بينا فيما سلف أن الإله الخالق من شرطه أن يكون قادراً، ولا تتم القدرة (المقهورة)[4].

ودليل آخر: وهو أنا نسألهم عن الطبيعة يصفونها بأنها عالمة حية قادرة مريدة مختارة أم لا؟ فـإن قلتم إنها كـذلك، فـهذا هو الإله الخـالق. لكنكم خـالفتـم في تسمـيتـه فسمـيتموه طبيـعة، وهذا لا قائل به، وإن قلتم إن الطبيـعة لا توصف بشيء من ذلك وإنما تؤثر تأثير عادة.

فيقال (لكم)[5]: إضافة الفعل والخلق إلى من تعدم فـيه هذه الصفات محال باطل قطعاً، لأنا لا نجـد في العالم ذلك ولا دليل يدل عليـه، ولأنه لو فعلت الطبيـعة على سبيل التأثير لوجب أن يكون فعلهـا على طريقة واحدة لا يختلف، ولما رأينا في العالم اختلافاً كثيراً في الذوات والصفات علمنا أنه ليس من فعل الطبيعة.

(١) قارن التمهيد للباقلاني (٥٢ - ٦١).
(٢) في (ط) ولهذا يقال طبعه الخير.
(٣) في (ر) ما أرادوا.
(٤) في (ر) بمقهوره.
(٥) في (ر) لهم

ودليل آخر: وهو أنا وجدنا الطبائع الأربع متضادة متنافرة، لأن الحرارة ضد البرودة، والرطوبة ضد اليبوسة، واجتماع المتضادين محال، ولهذا لا يجوز اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض في ذات واحدة، (فإذا) اجتماع المتضاد محال باطل.

ودليل آخر: وهو أن الطبائع الأربع أعراض لا يجوز قيامها بنفسها، بل تفتقر إلى
٢٥ب/ط مكان تقوم به، وما عجز عن القيام بنفسه / فهو عن فعل غيره أعجز.

ودليل آخر: يقال لهم الطبائع الأربع قديمة (أم)[١] محدثة ؟ فإن قالوا هي قديمة، وهي مع ذلك موجبة لوجود العالم فذلك يقتضي أن يكون العالم قديماً. فإن قالوا:
٧/ر العالم قديم. قيل لهم: إذا تساوت / الطبيعة والعالم في كونهما قديمين فنسبة العالم إلى الطبيعة كنسبة الطبيعة إلى العالم، وكل واحد منهما دعوى تحتاج إلى دليل.

وإن[٢] قلتم: إنها قديمة لكنها ليست مؤثرة بانفرادها، وإنما تؤثر بتركيبها الحادث، قلنا لكم: تركيب الطبائع هو الطبائع أم غيرها؟ فإن قلتم هما شيء واحد فهذا محال لأنه قد عدم التركيب وهي موجودة. وإن قلتم: إنه غيرها، قلنا لكم، فإذاً صانع العالم إنما هو التركيب، وذلك أمر غير الطبائع، وهذا ترك لما قلتم، ثم يقال لهم: أتقولون إن هذا التركيب لمعنى حادث أم هو لا لمعنى؟ فإن قالوا: ذلك لا لمعنى، فهذا محال من جهة أنه لو كان تركيب الطبائع لا لمعنى لجاز أن يكون تركيب العالم لا لمعنى، وهذا يؤدي إلى إبطال افتقار وجود العالم إلى الطبائع وهو نقض لما قالوا.

وإن قالوا: هو حادث غير موجب، قلنا لهم: أذلك الموجب يوجبه الطبع أم غيره؟ فإن كان يوجبه غيره فهذا يدل على أن الفاعل له غير الطبع، وأنتم تقولون لا فاعل إلا الطبع، وهذا ضد قولكم، وإن قالوا: يوجبه الطبع، قيل لهم فذلك يوجب أن يكون موجبه قديماً لأن (العلة)[٣] قديمة، وقد قالوا: إنه حادث، وهذا تناقض في القول يوجب (القضاء)[٤] ببطلانه.

---

(١) في (ر) أو.

(٢) في (ط) فإن.

(٣) في (ط) علته.

(٤) سقطت من (ط).

ودليل آخر: يقال لهم: من قولكم إن الطبائع الأربع كانت متباينة في الأزل ثم اجتمعت، فيسألون: كيف تصور فيها الاجتماع / مع التباين فأحدها خفيف من عادته ١٢٦/ط الصعود وهو الهواء، والآخر ثقيل من عادته الهبوط وهو التراب، والآخر من عادته الحرارة وهو النار، والآخر من (عادته)[1] البرودة وهو الماء، فلا يخلو ذلك من أمرين:

أحدهما: الاجتماع بنفوسها من غير سبب ولا علة ولا قاهر، وهذا محال، لأنه إيجاب انقلاب كل شيء (من)[2] عادته وطبعه لا (لسبب)[3] وهذا مستحيل؛ ولأن ذلك يؤدي إلى تجويز وجود العالم / بغير سبب من طبيعة ولا غيرها، وهذا محال. ٨/ ر

والثاني: أن يقولوا: اجتماعها كان بسبب من خارج قهرها على عادتها وعطفها على طبائعها، فهذا إقرار منهم أن الأمر تم بغيرها، وفيه إقرار بالصانع المختار الذي قهرها، وهذا هو قولنا.

ودليل آخر: يقال لهم: وجدنا أن الثمرة الواحدة والحبة الواحدة من الشجرة نجدها تجمع طعوماً وألواناً، فنجد الرمانة منها أحمر ومنها أبيض ومنها حلو، ومنها حامض، وكذلك الوردة (بعضها أبيض)[4] وبعضها أحمر وبعضها أصفر، ونجد الطبائع واقعة على صفة واحدة، فلو كانت هذه الأحوال والصور والألوان والطعوم من فعل الطبائع لوجب أن تكون على صفة واحدة، فلما رأينا هذا الاختلاف علمنا أنه ليس من فعل الطبائع، وإنما هو من فعل صانع حكيم (قادر)[5] مريد (مدبر)[6]، حي مختار، وكذلك فإنا نجد الانسان يحتاج مرة إلى (طعام)[7]، وأخرى إلى الشراب وأخرى إلى الهواء، وأخرى إلى النوم إلى غير ذلك من أحواله، فكل جزء منه يختص بفائدة

---

(١) في (ر) عادة.

(٢) في (ط) عن.

(٣) في (ر) للسبب.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ط).

(٦) سقطت من (ر).

(٧) في (ط) الطعام.

وبحاجة وبانتفاع إلى غير ذلك من الخصائص، وتساوي الطبائع لا يوجب مع الامتزاج
٢٦ب/ط إلا التساوي في جميع الأحوال، فوجب إضافة ذلك / إلى غيرها.

واحتج المخالف بأن قال: قد تأملنا الموجودات بأسرها، فما رأيناها ولا شيئاً منها خلا من اجتماع الطبائع الأربع، ولابد له منها وبها تتقوم عند اعتدالها، وتفسد عند غلبة أحدها على باقيها، ونجد الموجودات تستحيل أجزاؤها إلى ما يوافقها مما هو أصل لها، وإذا لم يتخلص شيء من العالم من ذلك فلا يستغنى عنه، ويأخذ منه ويستحيل إليه علمنا أنه لا شيء إلا من الطبائع وفعلها.

والجواب: أن ما ذكروه يدل على أن الطبائع موجودة تدخل تحت الانفعال والقهر والتدبير، وأنها مما يدخل تارة في المواد، ويظهر مع تنافرها ضرب من الفساد، وليس
٩/ د فيه ما / يدل على أن ذلك فعلها ولا هي المدبرة له، ونحن لا نمنع من ذلك، لأنا نقول إن الله تعالى خلق الطبائع ودبرها، وأجراها في الجزئيات والكليات مجرى المنفعل المقهور، كما أجرى أمر الأشياء المطبوعة ولهذا أجرى آثارها على أقسام متنوعة، وضروب مختلفة، وصفات متغايرة على ما قدمنا بيانه، فبطل ما ذكروه.

فصل

صانع العالم ليس بفلك ولا نجم، وزعمت طوائف القائلين بالنجوم أن فاعل العالم إنما هو الفلك، وقال آخرون (منهم)[1] إنما هو (النجوم والأفلاك)[2].

والدلالة على فساد قولهم أنا نقول: قد نرى الفلك والنجوم تنتقل بحركاتها، وتزول من برج إلى برج فلا يخلو كونها في أبراجها بعينها ونفسها أو لمعنى آخر أوجب لها ذلك، ومحال أن يكون ذلك بعينها ونفسها من جهة أن ما يستحقه الموصوف لنفسه وعينه لا يدخله الزوال والانتقال والتغير، وإن كان ذلك لمعنى فلا يخلو ذلك / المعنى إما أن ١٢٧/ط يكون قديماً أو محدثاً، فلو كان قديماً لاستحال أن يتصور فيه التغير والانتقال على ما تقدم، فلم يبق إلا أن يكون ذلك المعنى محدث حدث به انتقالها وتغير به أبراجها فصارت بذلك محالاً للحوادث، وما هو محل للحوادث فمحدث لأن الحوادث محدثة، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، وذلك يوجب أن يكون فاعلها وفاعل ما يحدث لها فاعلاً آخر (مدبراً حكيماً)[3] يجريها بتدبيره وحكمه وإرادته وهو الله تعالى، وإذا ثبت أنها محدثة بما ذكرنا لم يجز أن تكون هي الفاعلة في غيرها وجوداً ولا عدماً.

ودليل آخر: نقول: قد رأينا أن النجوم أجسام مجموعة من جواهر مركبة، تقوم بها الأعراض من الألوان والحركات والسكون والصور والكيفيات والكميات، وأنها داخلة تحت الانفعال والتغيير والزوال. وما هذا سبيله فهو حامل للمحدثات، وهو محدث لا محالة يحتاج إلى مدبر ومقوم ومجرٍ ومسخر كسائر الأجسام التي نعلمها ضرورة / ١/ر وأنها لا تخلو من جميع ما ذكرنا وأنها لذلك محدثة مخلوقة وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: يقال لهم (أتقولون إن)[4] النجوم أحياء قادرون حكماً، مريدون لهم اختيار وعلم، أم النجوم على غير هذه الصفات، فتلحق بالجمادات؟.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ر) النجم.

(٣) في (ط) مدبر حكيم.

(٤) في (ط) ما تقولون في النجوم أهي

فإن قالوا: إنها أحياء قادرة على ما ذكر من الصفات فهذا قول باطل ليس عليه أحدٌ من القائلين بالنجوم، ولأن القول به يؤدي إلى إثبات أكثر من صانع واحد، وإله واحد، وقد بينا في غير هذا الموضع أنه يستحيل إثبات إلهين وأكثر / (وقضت)(١) البراهين الصحيحة بإثبات إله واحد. ٢٧ب/ط

وإن قالوا: إنها جمادات تؤثر بطبائعها فقد أبطلنا القول بتأثير الطبائع فيما تقدم؛ ولأن من المستحيل أن يكون جمادٌ يؤثر في الأحياء القادرين الفاعلين الذين هم في ذواتهم أجَلّ حالاً وأتم في الذوات والصفات، ولو عكس هذا عاكس فقال يجب أن يكون الحي القادر المريد هو المؤثر في الجماد لكان بالصواب أولى، (وهذا واضح بيّن)(٢).

واحتج المخالف بأن قال: لا شك ولا مرية في تأثير الكواكب في هذا العالم وذلك نعرفه بشيئين: أحدهما: الطريق الحسي، والثاني: الطريق العقلي الاستدلالي.

فأما الطريق الحسي فلا خفاء بما نجده من تأثير الشمس في الأجسام بطبيعتها من الحرارة حتى تسخنه بعد برودته، وتسوده بعد بياضه، وتبيضه بعد سواده، وتلينه بالنضج بعد قوته، إلى غير ذلك مما (لا خفاء)(٣) على ذوي الحس به، ولهذا يحدث للجالس في الشمس من الكرب والصداع والحمى ولبس الأخلاط ما لا يستريب به من له أدنى عقل وأيسر ذوق. وأما الطريق الاستدلالي فإنا إذا عرفنا المواليد وما يقارنها من الطوالع وما تشهد به الكواكب في بروجها وأماكنها من سعادة ومنحسة وفساد وصحة ما إذا أجاد (فيه)(٤) الناظر علم صحة تعليق ذلك بما ذكرناه / ، والمدافع لهذا إنما هو مكابر للحس معاد للدليل، ويجب عليه الانقياد إلى ما ذكرناه عند الفهم له بإنصاف. ١١/ ر

والجواب: إن ما ذكروه من التأثير المحسوس إنما هو مبني على مسألة القول بالتولد

(١) بالأصل: وقضيت.

(٢) في (ط) وهذا بينٌ واضح.

(٣) في (ط) لا خفاء به.

(٤) سقطت من (ط).

والتأثير، وهي مسـألة عظيمة / وقد بينا فيها إبطال القـول بالتولد، وأن ما يحدث من حرارة وبرودة ورطوبة ويبـوسة وجوع وشبع وري وعطش إلى غيـر ذلك مما يظهر عند الاعتمادات، فـذلك كله خلق الله تعالى وفعل من أفعاله يوجـده قرين هذه الأحوال، لا أنه حدث عنها ولا (أنه)[1] تولد من اجتماعها أو افتـراقها، وإنما جعلت كالعلامات الدالة على وجود ذلك (و)[2] الشرائط إلى غير ذلك من أسبـاب الاقتران، وقد حققنا فيها الأدلة في موضعها بما فيه كفاية، فهذا الأصل الذي بنوا أمر الحس عليه لا نوافقهم على صحته، فبطل ما تعلقوا به. ١٢٨/ط

وأما ما ذكروه من الطريق الاسـتدلالي بالحساب ومعرفة أزمنة المواليد فـغير صحيح أيضاً من جـهة أنه لا يمر على نظام واحـد ولا على وتيرة واحـدة، ولهذا نجـد عسكر يخرج إلى الحرب لا يكاد يوافق أحدهم صاحبه في مولده بالزمان ولا بالطالع وتتفاوت درجاتهم وأحوالهم، ويقتلون كلهم في يوم واحد، وكذلك (يكونون)[3] في سفينة في البحر فـينكسر (بهم)[4] المركب فيغـرقون في وقت واحد، ولا يسلم (منه)[5] أحد، وكذلك يجـمع السلطان جماعة بسـرور حدث له فيـعطي كل واحد منهم من الدراهم والثياب والمنافع والاستخدام مثل صاحـبه مع اختلاف مواليدهم وأحوالهم وطوالعهم، فعـلمت أن ما ذكـروه أمر لا يكاد ينضـبط ولا يتحـقق صحـته، فـإن اتفق في بعض الأحوال إصابة فذلك بطريق الموافقة لا بطريق (تقدير)[6] الصحة في طريق المعرفة / . ١٢/ ر

ومما يحقق هذا ويوضحه أنا نرى المنجـم إذا أراد أن يأخذ الطالع لمولد أو لمسألة فإنه من حين يأخـذه إلى حين / ينصـبه إلى حين يقف على الطـالع بمشاهدة الشـمس في العضادة واسـتقرار نور الشمس، من أحـد ثقبي العضادة، واقعـاً على مثله من الطرف ٢٨ب/ط

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) أو.

(٣) في (ط) يكون.

(٤) في (ط) عليهم.

(٥) في (ط) فيهم.

(٦) في (ط) تقرير.

الآخر قد يسير الفلك دقائق كثيرة (و)(١) إن لم تكن درجة فساعة الولادة قد لا تتحقق، وإنما يدرك ما يدركه بطريق الظن، وقد تحققنا ذلك بشواهد حاضرة نضربها لذلك. فإنا لو قدرنا ماء جارياً شديد الجرية وأخذنا قصبة فأصلحنا منها على هيئة الدولاب ونصبناها لتدور بجرية ذلك الماء لم يثبت دورانها للناظر الذي يريد منها ما يريده من الفلك بأخذ النور من طرفي العضادة، وإنما يقاربه مقاربة ما لا على سبيل التحقيق.

ومهما صورنا من هذا فالفلك في دورانه أسرع وأجرى وأبعد أن يوقف في جريته على مقام التحقيق والاحتياط، فبان بهذا أن ما يقولونه إنما هو على سبيل الظن والحدس والتقريب لا على سبيل التحقيق.

(١) سقطت من (ر).

فصل

وكمال القول في إثبات التوحيد ذكر ما ذهبت النصارى إليه من التثليث، وشرح مذاهبهم واختلافهم والإشارة إلى إبطال قولهم، بما لابد من ذكره في هذا الكتاب[(١)] وهذه حكاية قولهم فيما نقل عنهم: اتفقت طوائف النصارى على أن الله تعالى ليس بجسم، واتفقوا أيضاً على أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وأن كل واحد من الأقانيم جوهر خاص يجمعها الجوهر العام، ثم اختلفوا فقال بعضهم: إن الأقانيم مختلفة في الأقنومية متفقة في الجوهرية، وقال الآخرون: إنها ليست مختلفة في الأقنومية بل متغايرة، وقال قوم / منهم إن كل واحد منها لا هو الآخر، ولا هو غيره، وليست ١٢٩/ط بمتغايرة ولا مختلفة، وزعموا أن الجوهر ليس (هو)[(٢)] غيرها إلا ما ذكر عن طائفة من الملكية فإنهم قالوا إن الأقانيم هي الجوهر / وإن الجوهر غير الأقانيم، وزعموا أن ١٣/ ر الجوهر هو الأب والأقانيم الحياة وهي روح القدس والقدرة والعلم، وأن الله تعالى اتحد بأحد (الأقانيم)[(٣)] الذي هو الابن عيسى ابن مريم، وكان مسيحاً عند الاتحاد لاهوتياً وناسوتياً حمل وولد ونشأ وقتل وصلب ودفن.

واختلفوا هاهنا؛ فقالت النسطورية إن المسيح جوهران أقنومان قديم ومحدث، وإن اتحاده إنما هو بالمشيئة، وإن مشيئتهما واحدة وإن كانا جوهرين. وقالت اليعقوبية: إنه لما اتحد صار الجوهران الجوهر القديم والجوهر المحدث جوهراً واحداً، واختلفوا هاهنا فقال بعضهم الجوهر المحدث صار قديماً وزعم آخرون منهم أنهما لما اتحدا صار جوهراً واحداً قديماً من جهة، محدثاً من جهة. وقالت الملكية: إن المسيح جوهران أقنوم واحد، وحكي عن بعضهم أنه أقنومان جوهر واحد. وقالت الأريوسية: إن الله تعالى ليس بجسم ولا أقانيم له وأن المسيح لم يصلب ولم يقتل وأنه نبي، وحكي عن بعضهم أنه

(١) قارن الباقلاني: التمهيد ص (٧٨ - ٩٦)، الجويني: الإرشاد (٦٤ - ٦٨) وما بعدها.

(٢) في (ط) ليس غيرها. ولعله الأصوب

(٣) في (ر) اتحد باتحاد الأقانيم. والتصويب من (ط).

قال: المسيح ليس بابن الله عز وجل، وحكي عن بعضهم أنه ابن الله تعالى على التسمية والتقريب، وهذه الطائفة الأريوسية لا تخالف المسلمين إلا في نبوة محمد ﷺ.

واختلفوا في الكلمة الملقاة إلى مريم ـ عليها السلام ـ فقالت طائفة منهم إن الكلمة
٢٩ب/ط حلت في مريم حلول / الممازجة كما يحل الماء في اللبن فيمازجه ويخالطه. وقالت طائفة منهم: إنها حلت في مريم من غير ممازجة كما أن شخص الإنسان (يحل)[1] في المرآة وفي الأجسام الصقيلة من غير ممازجة. وزعمت طائفة من النصارى أن اللاهوت مع الناسوت كمثل الخاتم مع الشمع يؤثر فيه (بالنقش)[2] ثم لا يبقى منه شيء إلا أثر (فيه)[3].

وإذ قد حكينا أقوالهم فنحن نورد الكلام عليهم فصولاً نفرد كل قول (بفصل)[4]
١٤/ ر يخلص البيان فيه لما قصد به / فأول ذلك:

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) بالنفس.

(٣) في (ر) إلا أثره.

(٤) في (ط) نفرد كل فصل بقول.

فصل

الدلالة على أن الباري ليس بجوهر أنا قد علمنا تساوي الجواهر في ذواتها لتساويها في حدودها، وإذا ثبت هذا فكل ما يقع عليه اسم جوهر بحقيقته وجب أن يشارك الجواهر فيما يجوز عليها ويجب لها، وقد ثبت أنها تقبل حمل المحدثات من الأعراض وأنها لا تنفك منها، وأنها بذلك تكون محدثة ومنفعلة ومتجسمة بالاجتماع، والباري لا يجوز عليه شيء من ذلك فبطل كونه جوهراً.

ودليل آخر: قد ثبتت الدلالة الجلية على كون الجواهر أحد أقسام العالم؛ إذ العالم إما جوهر منفرد بنفسه أو مركب فيكون جسماً، وكلاهما حاملان الأعراض وقد ثبت بالدلالة المتقدمة كون العالم محدثاً غير قديم، فلو كان الباري تعالى جوهراً لوجب أن يكون محدثاً ولما اتفقنا على أنه تعالى قديم تعالى أن يكون جوهراً كما يتعالى أن يكون جسماً وحاملاً للأعراض.

واحتج المخالف بأنا قد اتفقنا على أن الباري تعالى ذات موجود قائم بنفسه مستغن بذاته، وقد اتفقنا على أن الباري ليس بجسم؛ لأن الجسم لا يستغني بنفسه عن الاجتماع والتركيب، وليس بعرض لأنه يقوم بنفسه / فبقي أنه جوهر. ١٣٠/و

ويحقق هذا أن الأشياء على ضربين: ضرب يصح منه الفعل وهو الجوهر، وضرب لا يصح منه الفعل وهو العرض. وقد ثبت أنه فاعلٌ فكان جوهراً.

والجواب أنه يقال لهم: إنكم تشيرون إلى أنكم لم تجدوا ذلك في الشاهد فقط أم في الشاهد والغائب؟. فإن[1] قلتم: في الشاهد فذلك صحيح فما الدليل على الغائب أنه يكون مثله في ذلك. وإن قلتم لم نجد في الشاهد والغائب فهذا باطل من جهة أن الغائب لم تدركوه وإنما تعرفتموه بالقياس فنحن نطالبكم في ذلك بوجه الجمع بينهما، ولا يتم ذلك إلا بمشاركة / الغائب والشاهد فيما لأجله استحق أن يوصف بما يوصف ١٥/و به الشاهد.

---

(١) في (ط) وإن.

وهذه مسألة الخلاف، ولأنكم ما تنكرون على من يقول إن في الغائب ما ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، فما الدليل على أن (لا غائب إلا وهو)[1] مثل الشاهد.

وجواب آخر: وهو أنكم إذا قلتم لم نجد قائماً بنفسه إلا وهو جوهر.

قلنا لكم: ولا وجدنا جوهراً قائماً بنفسه إلا وهو محدث كان بعد أن لم يكن، ولا (محدثاً)[2] إلا وكان بعد أن لم يكن ولا (جوهراً)[3] إلا ويصلح أن يكون جسماً مركباً تعتريه الحوادث فتغيره، وتدركه (الآفات)[4] فتفسده، فهل تقضون في حق الباري تعالى بمثل ذلك، فإن قلتموه تركتم مذهبكم، وإن منعتموه فسد دليلكم.

ويقال لكم على منهاج قولكم: إنا لم نجد حياً إلا وهو من نطفة ولا نطفة إلا وهي[5] من حيوان، وذلك متسلسل أبداً إلى ما لا نهاية له. وقد اتفقنا على أن الباري تعالى حي فهل تقضون عليه بما يقضى على الحيوان المشاهد؟ فإن قلتم ذلك قلتم بما اتفق على بطلانه، وإن أبيتم ذلك بطل دليلكم، ويقال لكم: قد تأملنا الفاعل في
٣٠ب/ط الشاهد فرأيناه إنما يفعل بآلات وأدوات وجوارح، وعلاج ويدركه في / ذلك تعب ومشقة، وقد اتفقنا على أن الباري فاعل. فإن ألحقتموه في ذلك بالشاهد، فذلك مما اتفقنا على بطلانه، وإن أبيتم ذلك فسد دليلكم ويقال لهم إذا قلتم: إن الباري جوهر، أفتقولون: إنه يساوي الجواهر الموجودة المعقولة (وهو)[6] من جنسها؟ فإن قالوا: هو كذلك. قالوا بما اتفقنا على بطلانه، وإن أبوا ذلك قلنا لهم ما تنكرون على من يقول إن الباري قديم موجود ليس بجوهر ولا عرض ولا كالموجودات كما أنه ليس كالجواهر.

١٦/ ر ويقال لهم / : قد قلتم إن الجوهر شريف لأنه حامل للأعراض؛ والعرض خسيس فهل تقولون إن الباري يشارك الشريف في أنه يحمل الأعراض أم لا؟ فإن قلتم بذلك قلتم بما وقع الاتفاق على بطلانه، وإن أبيتم ذلك فقد نفيتم عنه الشرف.

---

(١) في (ر) الغائب إلا وهو....

(٢) في (ط) ولا محدث.

(٣) في (ط) ولا جوهر.

(٤) في (ر) آفات.

(٥) في (ط) وهو.

(٦) سقطت من (ط).

فصــل
في إبطال القول بالأقانيم

الأقانيم واحـدها أقنوم، وقيل قنوم، واخـتلفوا في الأقـانيم. فقال قـوم منهم هي جواهر، وقـال قوم هي خواص، وقـال قوم هي صفـات، وقال قوم هي أشـخاص، والأب عندهم الجوهر الجامع للأقانيم، والابن هو الكلمة التي اتحدت عند مبدأ المسيح، والروح هي الحياة. وأجمعوا على أن الاتحاد صفة فعل وليست بصفة ذات.

والدلالة على إبطال قولهم في الأقانيم أنا نقول لهم قـد قلتم إن الجوهر العام جامع للأقانيم التي تدعونـها، فنقول لكم: هذه[1] الأقانيم هي هو أم (هي)[2] غيـره؟ فإن قالوا هي هو، وهو قـول اليعقوبية والنسطوريـة. قلنا لهم: فالجوهر غيـر مختلف من حيث كـان جوهراً، ومن حيث كان مـحدوداً ومن حيث كـان خواصاً متـباينة المعنى، وهذا مما توافقون عليه، والأقانيم مختلـفة من حيث هي خواص متباينة المعنى، (و)[3] مـن حيـث هي محدودة، ومـــن حيث هي أقانيم لأن منهـا عندهم الابن الذي تدرّع بجسد / المسيح دون الروح، فـقد ثبت بهذا أن الجوهر غير مـختلف من حيث الجوهر ١٣١/ط والعدد والخـاصة، والأقـانيم مخـتلفة في جـميع ذلك، وهذا يوجب استـحـالة كون أحدهما الآخر، وتجهيل من صار إليه، وهذا مما لا خلاص لهم منه.

وإن قـالوا: إن الجـوهر غـير الأقـانيم وهـو قول الملـكية الـذين هم الروم. قلنا: (فهذا)[4] يوجب أن يكون الجوهر إلهاً والأقـانيم الثلاثة آلهة هي غيره، فـالإله حينئذ جوهر وثلاثة أقانيم غيره، وهذا نقض لقولهم ثلاثة، ونفي الرابع.

وإن قالوا الإله ثلاثة أقانيم، والرابع ليس بغير الثلاثة.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) هذا.

١٧/ ر قلنا لهم: (ما الفرق)[1] في هذا / بينكم وبين من قال الأقانيم ثلاثة ولا جوهر هناك يجمعها ولا هي له؟ ولأن هذا يؤدي إلى أن يكون الجوهر الرابع وجوده كعدمه وهو مع هذا جامع لها، وهذا الكلام هو الجهل بعينه.

ويقال لهم إذا جاز أن يكون الرابع مع الثلاثة ثلاثة، جاز أن يكون الثالث من الأقانيم مع الأقنومين اثنين، وجاز أن يكون الثاني مع الأول واحداً، (فيرجع)[2] الأمر إلى إثبات أقنوم واحد، وبقي ما زاد عليه، (ولا)[3] يكون الرابع يزيد على الثالث، والثالث لا يزيد على (الثاني)[4]، والثاني لا يزيد على الواحد، وهذا مستحيل في القول بوضعه ومفسد لقولهم بالتزامه ولا محيد لهم عنه. وهذا بعينه يقال لليعقوبية والنسطورية في قولهم إن الأب إله، والابن إله والروح إله، والثلاثة مع (هذا)[5] واحد.

ودليل آخر: يقال لمن زعم أن الأقانيم خواص وصفات للجوهر العام قد زعمتم أنها أقانيم وخواص وصفات لا لأنفسها وإنما هي لمعنى آخر غيرها، وذلك يوجب إثبات أربعة وهو مبطل لقولكم بالتثليث، وإن أبوا هذا وقالوا هي خواص لأنفسها (وصفات لأنفسها)[6] وأقانيم لأنفسها، قلنا لهم هذا مستحيل أن تكون خاصة / وصفة لأنفسها ٣١ب/ط لأن من شأن الصفة لا تقوم بنفسها ولابد لها من محل يقوم به وحامل يحملها، ولأن هذا القول يؤدي إلى محال؛ لأنه إذا كان الأقنوم أقنوماً لنفسه وعيسى أقنوم أحدها وجب أن يكون ابناً لنفسه وكذلك الروح يكون روحاً لنفسها والصفة صفة لنفسها وهذا قول محال فوجب أن يكون باطلاً، وقد زعم قوم منهم أن الأقانيم أشخاص، فنقول لهم أهي أشخاص لنفوسها أم لجوهر يجمعها؟ ونعيد القول عليهم كما تقدم ولا محيد لهم عنه.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) ويرجع.

(٣) في (ط) فلا.

(٤) في (ط) ولا يزيد الثالث على الثاني.

(٥) سقطت من (ط).

(٦) سقطت من (ط)

ودليل آخر يقـال لهم: إذا كان الأب جوهراً، والابن جوهراً / غـيره، والروح من ١٨/ ر
جوهرهمـا، فما الذي أوجب اختـصاص أحد الجوهرين بأن كـان ابناً والآخر أباً؟ ولو عكس عاكس هذا ما الذي كـان يوجب إبطال قوله، لا سيمـا مع قولهم إن الجوهرين قديمان لأنفسـهما وليس أحدهما أسبق في الوجـود من الآخر، ولا يجدون إلى إبطال ذلك سبيلاً، وهذا مبطل لقولهم.

واحتج المخـالف (بأنه)[1] قال قـد ثبت أن الباري مـوجود حيٌّ عـالمٌ، فوجب أن يكون ثلاثة أقانيم، أحدهما: الجوهر القائم بنفسه، والآخر الحياة، والآخر العلم؛ لأن معنـى قولنا حيٌّ عالـمٌ أي ذو حياة، وذو علم، والحـياة هي روح القـدس والعلم هو الكلمة فاقتضى ذلك صحة ما قلنا.

والجواب: إن جـاز إثبات الثلاثة لما ذكـرتم، وجب إثبات أربعة؛ لأنه مـوجود حي عالم قادر. فكما أن العالم هو ذو العلم فكذلك القادر هو ذو القدرة.

فإن قـالوا: إنما منعنا من ذلك لأن القـدرة والحيـاة واحد. قلنا: إن جـاز أن تكون القدرة والحـياة واحداً جاز أن يكـون العلم والحياة واحداً، وقـد أجمعنا على خـلافه، ولأنه إنما تكون/ (القـدرة)[2] والحـياة واحـداً إذا كـان لا حي إلا قـادرٌ، ونحن نعلم ١٣٢/ط
ونتحقق أنْ لنا حياً غير قادر، وقد نعلم الحي حياً ولا نعلمه قادراً، ولو كان كما ذكروا لما جاز أن يعلم الحي حياً إلا مع علمه قادراً وهذا محال.

فإن قالوا: لا يـجوز أن يكون العلم هو الحياة لأن الحـياة لا تزيد ولا تنقص والعلم يزيد وينقص. قلنا وكذلك لا يجوز أن تكون الحيـاة هي القدرة لأن الحياة لا تزيد ولا تنقص، والقدرة تزيد وتنقص، وهذا مما لا محيد لهم عنه.

وجواب آخـر يقرب من الأول، وهو أنا نقول: قـد ثبت أن الباري حي عـالمٌ قادرٌ مريدٌ سميعٌ بصيرٌ متكلمٌ مـوجودٌ باقٍ قديم، فيجب أن يكون كل واحد من هذه أقنوماً كما قلتم في الحي العالم / وما الفرق بينهما؟. ١٩/

(١) في (ط) بأن قد ثبت

(٢) في (ط) العلم

فصـــل
في إبطال قولهم في الاتحاد

وقد اختلفت أقوالهم في الاتحاد اختلافاً متبايناً، فزعم قوم منهم أن الاتحاد هو أن الكلمة التي هي الابن حلت جسد المسيح، وقيل هذا (هو)[1] قول الأكثرين منهم، وزعم قوم منهم أن الاتحاد هو الاختلاط والامتزاج.

وقال قوم من اليعقوبية: هو أن كلمة الله انقلبت لحماً ودماً بالاتحاد. وقال كثير من اليعقوبية والنسطورية الاتحاد هو أن الكلمة والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط الماء بالخمر وامتزجهما، وكذلك الخمر واللبن، وقال قوم منهم إن الاتحاد هو أن الكلمة والناسوت اتحدا فصارا هيكلاً ومحلاً. وقال قوم منهم الاتحاد مثل ظهور صورة الإنسان في المرآة، وكظهور (الطابع)[2] في المطبوع مثل الخاتم في الشمع.

٣٢ب/ط وقال قوم منهم الكلمة اتحدت بجسد المسيح على معنى أنها حلته / من غير مماسة ولا ممازجة، كما نقول الله في السماء وعلى العرش من غير مماسة ولا ممازجة، وكما نقول: إن العقل جوهر حالٌ في النفس غير مخالط للنفس ولا مماس لها.

وقالت الملكية (الاتحاد)[3] إن الاثنين صارا واحداً وصارت الكثرة قلة، ونحن نورد على هذه المقالات ما لابد منه في فصول (تشمل)[4] دلائلها الجميع.

فأما الدلالة على إبطال قول من زعم أن الاتحاد هو الكلمة التي هي الابن حلت جسد المسيح وهو مثل قولهم إن الكلمة والناسوت اتحدا فصارا هيكلاً واحداً.

فنقول: لا يخلو أن تكون الكلمة عندكم قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة فمحال أن يحل القديم في محل فيتحد بمحله لأن محله الجسد والجسد محدث لأنه يؤدي إلى

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) الطبائع.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) تشتمل.

أن يصير القـديم محدثاً وهذا محال، وإن جاز أن يـصير القديم محدثاً جـاز أن يصير المحدث قـديماً وهذا محال قطعـاً والعلة في هذا ما تقدم وأن القـديم ما كان / بصـفة ٢٠/ ر السبق لغيره، والمحـدث ما تأخر عن غيره، وزوال سبقه مع بقـائه محال كما أن زوال عدمه مع كونه بعد عدمه مـحال، وهذا أجلى في بطلان اتحاد الكلمة والجسد على هذا الوجه وإن كانت محدثة فالكلمة المحدثة تكون عرضاً، ومحال أن يصير العرض جسماً كما أنه محال أن يصير الجسم والجوهر عرضاً، وهذا جلي واضح.

ودليل آخر: إذا جاز أن تتحد الكلمة القديمة بالجسد (فيصيران) [١] شيئاً واحداً فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة بنفسها من كونها قديمة إلى كونها محدثة، وما المانع من ذلك إذا جاز عليها الاستحالة والانقـلاب، وكذلك القول / في المحدث أن يصير قديماً، وإذا ١٣٣/ط ثبت استحالة ذلك فالعلة فيه ما ذكرنا وهذا جلي (واضح)[٢] في إبطال قولهم.

ودليل آخر: يقال لهم لم زعمتم أن كلمة الله اتحدت بجـسد المسيح دون جسد غيره من الأنبيـاء ـ عليهم السلام ـ [٣] مثل آدم وإبراهيم وموسى ونوح وغيرهم من الأنبياء؟ ومـا الذي لأجله اخـتص بذلك دون غـيره. فـإن قـالوا لما ظهـر على يده من الآيات المذكورة من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص إلى غير ذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا إله. قلنا لهم: هل ذلك بقدرته؟ وأنه كان مستقلاً بفعل ذلك بنفسه أم كان ذلك بقدرة الله تعالى أظهره على يديه.

فإن قلتم بقدرة من نفـسه وقوة من اختراعه فنحن لا نسلم ذلك فـما الدليل عليه. وإن قلتم إنه بقدرة الله وقـوته (أظهره)[٤] على يديه فـهذه صفـة ما ظهـر على أيدي الأنبياء قبله مثل انقلاب العصا حـية وغير ذلك من الآيات، فقد تساويا في السبب فلم اختص أحدهما بما لم (يساويه)[٥] الآخر فيه، وإن قالوا إن موسى لـم يخترع شيئاً من

---

(١) في (ط) فتصير.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) أظهر.

(٥) في (ر) يساوه.

ذلك ولا نسبه من ذلك إلى نفسه، وإنما كان يدعو ربه فيجيبه.

٢١/ ر قلنا:/ وكذلك عيسى فإنه كان يدعو ربه فيجيبه ولا فرق بينهما.

وإن قالوا إن موسى كان يدعو بلسان العبودية، وعيسى كان يدعو على سبيل التعليم لأمته. قلنا: ليس كذلك بل كلاهما كان يدعو بحكم العبودية، فهذا قول لا نسلمه[1] لكم.

وإن قالوا قولنا عيسى ـ عليه السلام ـ [2] اسم لمعنيين: أحدهما ناسوت والثاني لاهوت، فما كان من دعاء وعبودية رجع إلى الناسوت، وما كان من إحداث واختراع فهو من اللاهوت.

قلنا لهم: لا نسلم هذا وهو دعوى مسألة الخلاف، ولأنه قد يدعى هذا بعينه في

٣٣ب/ط موسى وغيره من الأنبياء، فيقال: إن موسى / اسم لمعنيين ويفصلونهما كما ذكرتم فيتقابل القولان، وتقف الدعوى.

وإن قالوا: إن كل واحد من هؤلاء الأنبياء أقر بأنه مربوب مخلوق، وناسوت عاطل عن لاهوت، فآمنا فيه بما أقر به، فأما عيسى فلم يقر بشيء من ذلك.

قلنا: أولاً: (قد)[3] أقر بذلك عيسى واعترف بأنه عبد مخلوق ومرسل في كتابنا قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]، وفي الإنجيل: "إني عبد الله أرسلت معلماً"، وفي الإنجيل "قال عيسى اخرجوا بنا من مدينتنا فإن النبي لا يكرم في مدينته"، وقد ذكر لهذا نظائر كثيرة.

قالوا: فقد خص عيسى من (دون)[4] غيره من الأنبياء بما يدل على أنه إله كما ذكرنا، ولهذا في الإنجيل العذراء تحمل وتلد ابناً ويدعى اسمه إلهاً.

قلنا: هذا قول يحتاج في إثباته إلى نقل ثقة حتى يثبته، وإلا فإنه لم يصل إلينا بطريق مثله يقبل، وإنما نسمعكم تذكرونه (وتنتحلونه)[5] على أنه قد ورد بمثل

---

(١) في (ط) لا يسلم.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) بالأصل من.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) وتحكونه.

طريقتكم في موسى مثل ذلك، فذكر أن الله تعالى "لما كلم موسى قال: يا موسى إني قد جعلتك إله هارون، وجعلتك إلهاً لفرعون" فقد استويا في الذكر باسم (الإله)(١)، ولأنه ليس فيما ذكرتم ما يدل على ما تقولون، وذلك أنه قال ويدعى / اسمه إلهاً ٢٢/ ر فمعناه يدعيه من يدعيه منكم، ومن أمثالكم.

وليس في الكلام ما يدل على أن الله تعالى أقره على تسميته بذلك، ولأنه لو أقره على ذلك كما أقر المروي في موسى فإن معناه أنه إلهٌ أي مدبر، وداع إلى الصواب، وكاشف لطريق الخير من (طريق)(٢) الشر، وينصح العباد ويكون براً بهم رحيماً بهم فسماه بذلك على سبيل الاستعارة، لا على سبيل التحقيق كما يسمى الله رحيماً والعبد رحيماً، والله كريماً والعبد كريماً، والله رباً والعبد / رباً إلى أمثال ذلك من ١٣٤/ ط الأسماء.

(١) في (ط) إله.

(٢) سقطت من (ط).

فصل

فأما الدلالة على إبطال قول من قال إن الاتحاد هو الاختلاط والامتزاج، فنقول لا يخلو أن تكون الكلمة قديمة أو محدثة، فإن كانت قديمة فلا شك أن الاختلاط أمر حادث، والكلمة سابقة، فإذاً الانفراد والخلو عن الامتزاج قد ثبت وصفاً للكلمة القديمة، وكل قديم فهو بصفته لا يقبل التغير، لأن ذلك مما يرفع وصف القديم فهو ممتنع لذلك مستحيل.

وإذا ثبت هذا امتنع في حق الكلمة القديمة الامتزاج والاختلاط، ولأن جواز الاختلاط والامتزاج يؤدي إلى إثبات المماسة؛ لأنه لا سبيل إلى الاختلاط والامتزاج إلا به، ويوجب أن يجوز التركيب الموجب لتحصيل الكيفيات الثابتة به، ومحال في حق القديم إثبات ما يعود بكيفية؛ لأن ذلك إنما هو من صفات الأجسام المؤلفة، وهو متنزه عن ذلك لعلة أن التأليف فعل من ضرورته جواز انحلاله وتقدم افتراقه، وما هو محل للحوادث لا تفارقه وجب أن يقضي بكونه محدثاً.

وإذا اتفقنا على أن الكلمة قديمة وجب أن ينفى عنها ما يخرجها عن حد القديم ويدخلها في جملة المحدث، وإن كانت الكلمة محدثة فالكلمة المحدثة هي عرض، والعرض لا يتصور فيه مخالطة الجواهر والأجسام ولا ممازجتها وإنما يقوم بها.

فصل

وأما الدلالة على إبطال قول من زعم (أن الكلمة استحالت لحماً ودماً فهي أن نقول لا يخلو / إما أن يقولوا) [1] إن الكلمة القديمة انقلبت لحماً ودماً محدثين فصارت محدثة، أو (انقلبت)[2] لحماً ودماً / قديماً؛ لأنها لم تتحول عن قدمها. ١٣٥/ط

فإن قالوا انقلبت الكلمة القديمة فصارت محدثة فنقول إذا جاز على الكلمة أن تنقلب عن القدم إلى الحدث فلم لا يجوز أن ينقلب الباري الأب القديم من القدم إلى الحدث، وما الفرق بين ذاته وبين صفاته في استحالة كل واحد منهما من القدم إلى الحدث؟ ولأنه لو كان في الممكن أن ينقلب القديم فيصير محدثاً فلم لا يجوز أن ينقلب المحدث فيصير قديماً والجامع بينهما أن كل واحد منهما على ما ذكروا يعرض الزوال والانقلاب والتغير والابتدال، ولأنه إذا جار أن تنقلب الكلمة لحماً ودماً فلم لا يجوز أن ينقلب اللحم والدم كلاماً، ولأن الكلام في الحقيقة صفة واللحم والدم موصوف فمن المحال أن ينقلب الوصف فيصير موصوفاً كما يستحيل أن ينقلب الموصوف فيصير وصفاً وهذا جلي (ظاهر)[3] لا جواب (لهم)[4] عنه.

وإن قالوا انقلبت لحماً ودماً قديمين فمحال أيضاً، من جهة أن اللحم والدم حادثان وجسمان ولا سبيل إلى إبطال جسم حادث أن يكون قديماً لما (عللنا)[5] فيما قبل من احتياجه إلى التأليف وقيام الأعراض به وكونه منتقلاً من حالة إلى حالة ومن صفة إلى صفة، والقديم يمتنع عليه ذلك.

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) انقلبت.

(٣) في (ط) واضح.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) علمناه.

فصل

فأما الدلالة على قول من قال: إن الكلمة والناسوت اختلطا اختلاط الماء والخمر والماء واللبن، وكذلك قول من قال منهم (إنهما)[1] اختلطا فصارا هيكلاً واحداً فالكلام عليهم على نحو ما مضى في الفصل الذي قبله.

١٣٥/ط وأما قول من قال الاتحاد حلول الكلمة في الناسوت / من غير مماسة فهو كحلول الباري في السماء، وحلوله على العرش من غير مماسة، وكحلول الوجه في المرآة من غير مماسة، فالدلالة على فساده أن إثبات الحلول مع نفي المماسة أمر لا سبيل إليه فإنه

٢٤/ ر لا يوصف بالحلول / إلا من يوصف بالمماسة، فما الدليل على أن احدهما يفارق الآخر، وذلك لأن المماسة والحلول من صفة الأجسام والجواهر، والباري وكلامه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض.

وأما قولهم إن الباري حال في السماء أو في العرش، فذلك أمر لا نقوله ولا نراه مذهباً، وإنما نصف الله تعالى في ذلك بما وصف به نفسه ولا نزيد عليه بقول يوجب تحصيل معنى معقول يزيد على إطلاق الوصف، وظاهر الأمر في صفات الله أن تكون ملحقة بذاته، فإذا امتنعت ذاته من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه بمعنى يؤدي إلى كيفية فكذلك القول فيما أضافه إلى نفسه من صفاته، وأما الوجه في المرآة فليس بحال في المرآة، وإنما الجسم الصقيل يعكس شعاع العين فينظر الإنسان وجهه بالمنعكس من شعاع عينه، فأما أن يكون الوجه أو صورته (حالاً)[2] في المرآة فلا.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) حالة.

فصل

وأما الدلالة على إبطال قول من قال إن الاتحاد أن تصير الكثرة قلة، فهي أن نقول انتقال الكثرة إلى القلة لا يخلو إما أن يكون بطريق التلاشي والعدم، أو بطريق التداخل، أو بطريق التسمية والعدد.

فإن قلتم: بطريق التلاشي والعدم فأنتم مطالبون ما الذي تلاشى وانعدم الكلمة (أو)[1] جزء منها أم الناسوت وجزء منه؟.

فإن قلتم: الكلمة (أو)[2] جزؤها، فهذا محال من جهة أن الكلمة قديمة، (والقديم)[3] / لا يقبل العدم، لأن القديم قديم لنفسه (وما دامت نفسه باقية)[4] لم يجز عليه (التغيير)[5] والعدم والزوال. ٣٥ب/ط

فإن قلتم: (إن)[6] الناسوت وجزؤه وقع فيه التلاشي، فهذا محال أيضاً من حيث أنه لو وجد ذلك فيه لزاد أو نقص ولا شك في ثبوت ناسوت عيسى وتمامه فإذا ثبت هذا بطل هذا القسم.

وإن قلتم: إنه صار واحداً بطريق التداخل فذلك محال أيضاً من جهة أن التداخل / في الناسوت محال، فلا سبيل إلى تداخل الجواهر والأجسام بعضها في بعض، ولا سبيل إلى تداخل الكلمة في الجسم، من جهة أن التداخل تداخل بين المثلين، فالكلمة ليست من جنس الجثمان والهيكل فلا سبيل إلى تداخل الكلمة. ٢٥/ ر

ولأنا قد بيّنا أن الكلمة قديمة، وكانت في القدم بوصف الانفراد، والتداخل أمر حادث والقديم ليس بمحل للحوادث، وإن قلتم بطريق التسمية والعدد فهذا محال أيضاً

---

(١) في (ط) و.

(٢) في (ط) و.

(٣) كذا في (ط)، وفي (ر) والقديمة.

(٤) في (ر) ما دامت نفسه العدم لأن القديم باقيه. والتصويب من (ط).

(٥) في (ط) التعير.

(٦) سقطت من (ط).

من جهة أن الكلمة باقية والهيكل باق مع التداخل، فما زالت التسمية ولا عُدِمَ العدد وهذا جليٌّ واضح لا محيد لهم عنه، وقد تعلقوا بكلمات رووها عن المسيح لم يثبت لها عندنا نقل ولا عرف.

فقالوا: إنما قلنا بأن المسيح ابن الله لأن المسيح قال: "أنا وأبي واحد فمن رآني فقد رأى أبي، ومن أطاعني فقد أطاع أبي، ومن عصاني فقد عصى أبي". وهذه الكلمات لا نجد لها أصلاً شرعياً ولا نجد لها معنى مقبولاً من (طريق)[1] التأويل والتجويز. فإن قوله أنا وأبي واحد هذا في الحقيقة محال؛ لأنه واحد وأبوه آخر، يشهد لهذا أن عيسى ناسوت وكلمة والرب ليس بكلمة ولا ناسوت، وإنما هو ذات غير الحالين جميعاً فإذا
١٣٦/ط استحال كونهما واحداً بطل هذا القول / .

وكذلك قوله (من)[2] رآني فقد رأى أبي ليس بصحيح أيضاً، لأن النصارى تذهب إلى أنه صلب وأبوه لم يصلب، (وهذا)[3] قد رفع وابوه لم يرفع، وهو قد رآه كل من كان في زمنه وأبوه بخلاف ذلك، وقد تأوله قوم بأن معنى قوله "من رآني فقد رأى أبي" أي رأى حكمته وقدرته، وإذا سمع مني فكأنما سمع منه أمره ونهيه، لا أنه عين أبيه، لأنه يقتضي أن يكون الأب طاعماً بأكله وشارباً بشربه محمولاً بحمله مصلوباً
٢٦/ر بصلبه، إلى غير ذلك من الأحوال التي جرت عليه، وهذا محال قطعاً ويقيناً / .

وحكوا عن عيسى ـ عليه السلام ـ أنه قال "أنا قبل إبراهيم" ومعلوم أنه وجد بعد إبراهيم بكثير فلو لم يكن إلهاً لما كان قبله. وهذه حكاية لا معول عليها ولم يثبت بها رواية، وقد تأولها ناس على أن من ديني ما كان قبل دين إبراهيم ـ عليه السلام ـ وقد حكي عن كثير من الأنبياء من طرق غير مرضية عند أئمة الشرع في المبتدآت وأمثالها ما لا يقبل مثله، فمن ذلك ما رووا عن سليمان بن داود أنه كان في كتابه "أنا قبل الدنيا وكنت مع الله حين مد الأرض وكنت صبياً ألعب بين يدي الله"، وهذا بعيد صحته، بعيد تأويله لا يلتفت إلى مثله.

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) فمن.

(٣) في (ط) وهو.

الباب الأول

القول في الصفات

فصل

الباري تعالى موجود

وهو قول عامة أهل الإثبات[1]، وذهبت نفاة الصفات إلى أنه لا يوصف بأنه موجود، بل يقال ليس بمعدوم.

والدلالة على ما قلناه أن الوجود والعدم يتعاقبان ويتقابلان من غير واسطة، فإما أن يكون الشيء ثابتاً يشار إليه فهذا يوصف بالوجود، وإذا استحال إثباته وامتنعت الإشارة إليه بنعت أو صفة امتنع أن يكون موجوداً (وكان)[2] / معدوماً، وإذا ثبت أنه لا ٣٦ب/ط (واسطة)[3] بينهما، وقد وقع الاتفاق على أنه ليس بمعدوم وجب أن نثبت ضده، وهو الوجود، ومما يحقق هذا ويوضحه (أنه)[4] قد ثبت بالدليل الواضح (أنه تعالى)[5] فاعل للعالم وخالق له، والفعل إنما يصح من الموجود دون المعدوم، وهذا جليٌّ واضح لا محيد عنه.

قالوا: إنما منعنا من إثبات وصفه بأنه موجود من جهة أن الوجود كون، والكون مشبه للفعل، بل هو الفعل بعينه، ولهذا يتصرف تصرف الفعل فيقال وجد يوجد فهو موجود / والفاعل الموجِد، والمفعول الموجَد، وإذا ثبت أنه فعل أوجب ذلك أن ٢٧/ ر

---

(١) لفظ الوجود في أصل اللغة مصدر وجدت الشيء أجده وجوداً، ويراد به تارة المصدر الذي هو الأصل، ويراد به تارة المفعول أي الموجود، وكذلك لفظ الفعل، فإنهم يقولون وُجد هذا، وهذه صيغة فعل مبني للمفعول، فقد يريدون بذلك أنه وجده واجدٌ، وقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده الواجد، ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب في قصدهم صار لفظ الموجود عندهم والوجود يراد به الثبوت والكون والحصول من غير أن يستشعر فيه وجود واجد له لا بالفعل ولا بالاستحقاق. (ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/٣٢٩).

(٢) في (ط) فكان.

(٣) في (ر) واسط.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ر) أنه يقال والتصويب من (ط)

يقتضي فاعلاً فيفتقر إلى موجد ثبت وجوده به، وهذا محال قطعاً ويقيناً فنفينا عنه أن يوصف بالوجود لذلك.

قلنا: هذا كلام أجري الأمر فيه على المشاهد والحاضر، والمشاهد الحاضر إنما هو موجود بفعل فاعل، وإرادة مريد، واختيار مختار وجد بعد عدمه ويتصور عدمه بعد (وجوده)[1] ونحن كلامنا في الغائب الذي لا يناسب الحاضر فيما لأجله صار وجوده فعلاً، وكان الموجود منفعلاً، فما الدليل على أن الغائب يناسب الحاضر مع عدم اشتراكهما في العلة وسبب الوجود.

ومما يحقق هذا ويوضحه أن الباري وجوده وصف ثبت لذاته ولنفسه لا لعلة ولا لسبب، وذاته موصوفة بأنها قديمة لم يسبقها سابق، ولم يتقدمها متقدم، ولم يشاركها في كونها ثابتة لنفسها غيرها وإذا كان وجوده واجباً لنفسه موجوداً بوجود نفسه، ولم يسبقه سابق، ولم يتقدمه سواه بطل أن يكون وجوده مما يضاف إلى موجد، وأن يكون وجوده فعلاً يضاف إلى فاعل.

١٣٧/ط وجواب آخر: وهو أن كونه موجوداً صفة لذاته، واعلم / أنه ليس مقابلاً لأي شيء في صفته، فكأن القائل يقول في السؤال عنه بأي شيء وجوده عند إثباته يقابله، ليس له وجود عند نفيه، وإنما يتردد القول بين الإثبات والنفي فيما له حقيقة يجوز أن يتردد بين الإثبات والنفي، وأنتم تضيفون الليس إلى ما لا يتصور فيه الوجود وهذا قول محال.

(١) في (ط) ويتصور وجوده بعد عدمه.

فصـــل

فإذا ثبت أنه موجود فهو ذات ثابتة بحقيقة الإثبات يقع عليها اسم شيء، وهو قول عامة أهل الإثبات، وذهبت نفاة الصفات إلى أنه يقال ليس بذات ولا بشيء، وذهب جهم بن صفوان[1] إلى أنه يسمى بذات ولا يسمى بشيء[2].

والدلالة على تسميته / بذات أنا قد بينا أنه موجود، والموجود إشارة إلى ذات، فلو لم يكن ذاتاً لما صح وجوده، ويحقق هذا ويوضحه أنه قد ثبت أيضاً بدلائل واضحة أنه فاعل العالم وموجده، ومن المحال فاعل ليس بذات لأن من شرط الفاعل كونه ذاتاً؛ لأن من المحال ما ليس بذات أن يكون فاعلاً، وهذا جليٌّ واضح لا محيد عنه. ٢٨/ ر

ومما يشهد لهذا أنه تعالى وصف نفسه في كتابه بما يدل على أنه ذات بقوله تعالى: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ [غافر: ٣] وذو يضاف إلى لفظ المذكر، كما يضاف ذات إلى المؤنث، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ﴾ [الرحمن: ١١] وقوله: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧]. وعلى هذا جرى القول عند أهل العربية يقولون: فلان ذو الجمة: أي الذات صاحبة الجمة، وفلانة ذات الوجه الصَّبيح.

والدلالة على تسميته شيئاً أنه إذا ثبت أنه فاعل العالم وموجود ثبت أنه ذات، (والذات)[3] شيء يشار إليه ويوصف، وهذا (مما لا مزيد في الوضوح عليه)[4].

---

(١) أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي الكاتب المتكلم، كان ينكر الصفات وينزه الباري عنها بزعمه. قتل مع الحارث بن شريح سنة ١٢٨ (ابن حجر: لسان الميزان (٢/ ٢٤٢)، سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٦)، الشهرستاني: الملل والنحل (ص٨٦)، عبد القاهر: الفرق بين الفرق(ص١٢١، ١٢٢).

(٢) والسبب في ذلك بزعمه أنه إذا سمي باسم تسمى به المخلوق كان تشبيهاً، فامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، وقال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) مما لا مزيد على وضوحه.

٣٧ب/ط وقد ورد في القرآن ما يدل على أنه سمى نفســه شيئاً وهو قوله تعالى / : ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩] وأي سؤال عن أمر يتعلق بذات يحتاج إلى تميـزها من ذوات، ولهذا نقول: أي الرجال زيد؟ فـيقال الظريف الطويل، فنعتـه بما يتمـيز (به من)(١) الصفـات التي ينفـرد بها عن بقـية الرجال، وقـد حكى (بعض)(٢) أصحـابنا بأسانيد مـشهورة عن جـهم بن صفوان أنه شـك في الله تعالى، فبقي أربعين يومـاً لا يصلي، فقيل له في ذلك، فقـال كيف أعبدُ من لا أعـرفه، فلما كان بعد أربعين يوماً لقي قوماً من السُّمَنِيّة(٣) فكلموه في ذلك فقال قد صح عندي أنه هذا الهواء الذي يتحزق الفـضاء بين (السماء)(٤) والأرض / ، ومن يقول هذا يلزمه أن يقول إنه ذات وشيء لا محالة، ولم نجد للقـائلين في هذه المسألة بالخلاف ما يصلح أن يكون شبهة يضاف (إلى)(٥) ما ذهبوا إلى قوله فيجاب عنـه، فاقتصرنا على ما ذكرناه وهو حسن كاف.

(١) في (ط) بعض.

(٢) سقطت من (ـل).

(٣) السُّمَنِيَّة: طائفة منسوبة إلى سومنات من فلاسفة الهند، وهم قوم عبدة للأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحـس. راجع الجرجاني: شـرح المواقف (١/ ٢١٩)، ابن أبي العز: شرح الطحـاوية / ت أحـمـد شاكـر / ط دار التـراث / (ص٤٥٢)، عـبد القـاهر: الفـرق بين الفـرق (ص٢٨٩).

(٤) في (ط) السموات.

(٥) في (ط) إليه.

فصـل

الباري تـعالى موصـوف بأنه حي[1]، وهو قول عـامة أهل الإثبـات، وذهبت نفاة الصفات إلى أنه لا يقال إنه حي، بل يقال إنه ليس بميت.

والدلالة على ذلك أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أنه سبحانه موصوف بأنه فاعل، وأنه فعل العالم وأوجده، والحياة شرط في كون الفـاعل فاعلاً، وإلا فمن عدمت منه الحياة تعذر أن يكون فاعلاً بنفسه، وهذا جليٌّ واضح في وجوب كونه حياً.

ومما يحقق هذا أنه تعالى موصـوف بالعلم والإرادة، وهذه الصفات لا تثبت إلا في حق الحي، وهذه الصـفة قـد وردت في القرآن، وصف (تعـالى)[2] بها نفـسه فـقال تعالى: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [غافر: ٦٥].

وفي القرآن مواضع كثـيرة، وقد ذهبوا في منع وصفه بالحيـاة إلى نحو ما ذهبوا في منع كونه موجوداً وشيئاً / وقد سلف الجواب عنه. ١٢٨/ط

(١) لمزيد من التـفصيل عن هذه الصـفة. ينظر: ابن أبي العـز: شرح العـقيدة الـطحاوية (٦٠، ٦١)، الجـرجـاني: شـرح المواقف (٨/ ٨٠)، الجـويني: الإرشـاد ص (٩١)، البـغـدادي: أصـول الدين (ص١٠٦)، عـبد الجـبـار: شرح الأصـول الخمـسـة (١٦١ ١٦٧)، المغني (٥/ ٢٢٧)، الرازي: المطالب العالية (٣/ ٢١٧)

(٢) سقطت من (ر)

فصـــل

والباري تعالى عالم[1] وذهبت نفاة الصفاة إلى أنه لا يقال إنه عالم بل يقال إنه ليس بجاهل، والدلالة على ذلك أنه قد ثبت بالدليل القاطع أنه فاعل للعالم، فعله على كمال الصحة والإحكام (والإتقان)[2]، ولو لم يكن عالماً لاقتضى أن (لا)[3] يكون فاعلاً بالاتفاق، وذلك يوجب أن لا تستتب الصحة ولا تستقيم الحكمة، وأن تتناقض الأفعال، وتفسد بعض المفعولات أو أكثرها في بنائها وحكمتها وخصائصها، والمراد منها، وهذا شيء معلوم قطعاً ويقيناً، وأنه إذا فعل الفاعل ما لا معرفة له به ولا
/٣٠ ر علم / بحقائقه لم يوجد منه من الأفعال ما يحصل حكمة ولا ما يكمل مطلوباً، وصار ذلك كمن تعرض لفعل صناعة لا علم له بحالها، مثل جاهل بالخطّ والكتابة خطاً بالمداد في الورق، فإنه لا يصح منه أن يخط ما يفيد كتابة، وعلى هذا سائر المفعولات، وهذا جليٌّ واضح فيما ذكرنا.

وقد شهد لكونه موصوفاً بالعلم آيات كثيرة من القرآن منها قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [التغابن: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [التغابن: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وغير ذلك من الآيات.

---

(١) لمزيد من التفصيل ينظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص ١٥٦ - ١٦٠)، المغني (٥/٢١٩ وما بعدها)، الشهرستاني: نهاية الأقدام / مكتبة المتنبي / ت الفردجيوم / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع / (ص٢١٥)، الباقلاني: التمهيد / ت محمود الخضيري، د. محمد أبو ريدة / دار الفكر العربي / ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م / (ص ١٥٥ - ١٦٠)، الآمدي: غاية المرام / ت د. حسن عبد اللطيف / القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م / (ص ٧٦ - ٨٤)، الرازي: المطالب العالية / ت أحمد حجازي السقا / دار الكتاب العربي / ط ١ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م/ (٣/١٠٧ وما بعدها)، البغدادي: أصول الدين ص (٩٥).

(٢) في (ط) والاتفاق.

(٣) سقطت من (ر).

فصـــل

والبـاري تعـالى عـالم بالمعلومـات في (القـدم)[1] لم يتـجـدد له علم بشيء من المعلومـات، وهو قول عـامة أهل الإثبات، وزعـم جهم بن صـفوان أنه حدث عـلمه بالمعلومات حين وجودها، فأما قبل ذلك فلم يكن عالماً بها.

والدلالة على ذلك أنه قد ثـبت أن العلم صفة ذاتيـة / والصفات الذاتيـة استحقـها ٣٨ب/ط الباري تعالى لذاته ولنفـسه، وذلك يوجب ثبوتها مع ثبوت نفسـه، وذلك جار مجرى الحياة، وأمثال ذلك، وهذا جليٌّ واضح في وجوب أنه تعالى عالم في القدم.

(و)[2] دليل آخر: لو ثبت حدوث العلم له بعد أن لم يكن لوجب أن يتقدمه جهله بما تجدد له علمه فيصير بذلك الجهل سابقاً للعلم في حقه، والباري تعالى قد ثبت قدم ذاته، وذلك يوجب أن يكون الجهل صفـة قديمة في حقه، ولو ثبت الجهل صـفة قديمة في حقـه لامتنع ارتفاعهـا وتغييرها لأن القـديم ثبت لنفسه، وما ثبت لنفـسه لا طريق لزواله، وإذا ثبت أنه لا طريق لزوال مـا ثبت قـديماً استـحال أن يرتفع / (القـديم)[3] ٣١/ ر ويزول بأمر حادث، وهذا جليٌّ قاطع.

---

(١) في (ط) العدم

(٢) سقطت من (ر)

(٣) في (ط) القدم

فصل

(و)(١) الباري (تعالى)(٢) عالم بجميع المعلومات على سبيل الإجمال والتفصيل، فهو يعلم جميع المعلومات على اختلاف أحوالها (وصفاتها)(٣)، وأجزائها، وقليلها وكثيرها، وهو قول الجمهور، وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنه عالم بالمعلومات على سبيل الجمل، لا على سبيل التفصيل.

والدلالة على ذلك أنه قد ثبت وتقرر أنه عالم بالمعلومات على سبيل الإجمال، وقد ثبت أن حد العلم معرفة المعلوم، وحقيقة المعرفة بالأمر إنما هو الوقوف على حقيقته، والجملة عبارة عن مجموع أحوال يدخلها التقسيم والتفصيل (وتتنوع)(٤) وتنقسم إلى ذات جملية وأجزاء مجموعة، وصفات معدودة، وبداية محدودة، ونهاية، إلى غير
١٣٩/ط ذلك مما يتعلق بالجمل، ولا يجوز أن يكون عالماً بالجملة / على الحقيقة إلا وهو مدرك لكل ما يتصل به الإدراك العلمي، وإلا لم يكن عالماً بالمعلوم على ما هو به، وهذا يلزم بطريق الضرورة القاطعة أنه إذا كان عالماً بالجملة وجب أن يكون عالماً بتفاصيلها.

قالوا: لا شك أنه يجوز انفراد العلم بالجملة عن العلم بالتفاصيل، وهذا مما نجده من نفوسنا، ونعلمه من أوصافنا، وإذا كان كذلك وصحت التفرقة شاهداً جازت التفرقة فيه غائباً، وهذا الذي ذكرتموه يوجب أن يكون علمه بالتفصيل جائزاً، (فإذا)(٥) تقابل التجويزان وقف الاستدلال ورجعنا في الإثبات إلى الدليل المرجح لوجوب أحدهما.

قلنا: العلم الثابت في الشاهد لم يثبت في حق من ثبت له لنفسه، وإنما هو علم حادث يستند إلى ضرورة أو إلى اكتساب، وما يدرك بالضرورة واقف عليها.

(١) سقطت من (ر).
(٢) سقطت من (ط).
(٣) سقطت من (ط).
(٤) في (ط) وتتوزع.
(٥) في (ط) وإذا.

وقد يضطر الإنسان إلى أمر دون أمر، وقد يدرك بعض الضرورات / لقربها منه، ٣٢/ ر ويخفى عليه غيرها، لأنه ما أدركها وما خطرت على باله، وكذلك القول في الاكتساب، (فإنه)[1] يتناوله شيئاً فشيئاً وجزءاً فجزءاً ويوجد في حقه بعد أن لم يكن، ومن هذه طرق علمه يجوز أن تنقسم المعلومات في حقه؛ فمنها ما يدركها ومنها ما يقصر (عنها)[2]. فأما الأول القديم الذي ظهر المحدث الكلي بأمره وقدرته وفعله وإيجاده، (فلا)[3] يجوز أن يدخل تحت إيجاده ما يخفى عليه علم تفصيله؛ لأن إيجاده لجملته إيجاد لأجزائه وأوصافه وأحواله وبدايته ونهايته إلى غير ذلك من المنسوب إليه، وقد نبه الباري تعالى على ذلك بقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. ولأنه إذا ثبت جواز الأمرين في حقه فالجائز في باب العلم واجب في حقه، بدليل علم الجمل لما كان جائزاً في حقه كان واجباً له.

(١) في (ط) وإنه.

(٢) في (ر) عنه

(٣) في (ط) ولا

فصـــل

الباري تعـالى قادر(١) وذهبت نفـاة الصفاة إلى أنـه لا يقال قادر، وإنما يقـال ليس بعاجز، والدلالة على ذلك أنه قد ثبت بالأدلة الجلية أنه فاعل العالم وصانعه، والقدرة شرط في وجـود المقدور لأن بعـدم القدرة يتعـذر الفعل، كـما أن بعدم الحـياة يتـعذر الفعل، وكما لا يتصور الفعل من معـدوم كذلك لا يتصور الفعل من غير قادر، وهذا مما نعلمه حساً وندركه عقلاً، وذلك يوجب أن يوصف تعالى بأنه قادر.

ومما يحقق هذا ويوضـحه أنه لو استوى القـادر وغير القادر في صحـة الفعل لأدى ذلك إلى أن يكون كل واحد منا مع كـونه عاجزاً يفعل ما يفعـله القادر، فيكون الطفل الصغير يقـدر على حمل ما يحمله القوي، ويقدر كل واحـد منا ـ مع عدم القدرة في
٣٣/ ر حقه ـ أن يخلق ويرزق ويوجد ويعدم ويصعد إلى السماء، وإذا ثبت ذلك / كله مستحيلاً وجب تعليق الفعل بالقدرة، وجرى ذلك مجرى الحياة، والعلم على ما قدمنا بيانه.

قـالوا: هذا الذي ذكـرتموه إنما هو في الشـاهد الذي لا يكون وجـوده لنفســه، ولا يستقل في أحواله بذاته، ولا يستغني في أموره عن غيره، فأما الغائب فلا مشاركة بينه وبين الشاهد فيما ذكرنا، فجاز أن ينفرد بكونه فاعلاً مع أنه لا يوصف بالقدرة.

قلنا: الغائب والشاهد فيما يجـمعهما الدليل فيه أو يقضي التعليل باجتمـاعهما فيه سواء، وقـد قضى الدليل وأوجب التـعليل أن الفعل يفتـقر وجـوده إلى أمر زائد على
٤٠/ط الذات، وهو كونها فـاعلة، فإن ما لا يتأتى منه الفـعل لا يوصف / بكونه فاعلاً وإن كانت ذاته ثابتة، فإذا افـتقر صحة وجود الفعل إلى ذات فاعلة ولم يقـتصر على كونها ذاتاً مطلقة علمنا اشتراك الشاهد والغائب في ذلك لما ذكرنا، وهذا جليٌّ واضح.

وقد ورد في القرآن آيات كثيرة يصف الباري نفسه بأنه قادر، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الملك: ١]، وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ [الكهف: ٤٥]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ ...﴾ [الأنعام: ٦٥].

---

(١) لمزيد من التفصيـل عن هذه الصفة ينظر: (ابن أبي العز: شرح الطحاوية (٤٧ - ٤٩)، عـبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (١٥١ - ١٥٦)، الآمدي: غاية المرام (٨٥ - ٨٧)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٤٩)، البغدادي: أصول الدين (٩٣)).

فصـــل

الباري تعالى مُريد[1]، والدلالة على ذلك أنَّا نجد الأزمان متساوية في كونها ظروفاً لوجود الموجـودات، والذوات متـساوية لصـلاحية الوجـود على استـواء، ووجدنا أن بعضها متقدم وبعضهـا متأخر، لم يخل ذلك إما أن يكون لنفوسها (أو)[2] لمعنى يعود إليها، (أو لمعنى يعـود إلى الفاعل لها، ولا يجوز أن يكون ذلك لمعنى يعـود إليها)[3] لأن وجود كل موجود ليس بموقوف على اخـتياره وإرادته، وإنما يخرج من العدم إلى الوجود، ويتكون (في)[4] صوره (وكيفياته)[5] وكمياته لا بفعله / ولا بإرادته ويكون ٣٤/ ر
ذلك في حال لا إرادة له، وبعض الموجودات لا إرادة لهـا ولا اختيار فيـضاف الإيجاد

---

(١) ذهبت الأشـاعرة إلى أن الله تعـالى مريد على الحـقيـقة بإرادة واحدة قـديمة، وإن وقع التـعدد في متعلقاتهـا، وهو ما انتصر له المصنف. أما المعتزلة، فالنظام والكعـبي قالا: إن وصف بالإرادة شرعاً فليس معناه إن أضـيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خـالقها، وإن أضيـف إلى أفعال العبـاد بالمراد أنه أمر بها، ونهى عن خلافها وذهب البصريون من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل. وامتنع المعـتزلة من القـول بأنه مريد لذاته؛ لأنه لو كـان كذلك لكان يجب أن يكون حـاله في كونه مريداً كحاله في أنه عالم، فكان يجب أن يريد كل مراد كـما يعلم كل معلوم فيريد أن يحدث كل ما نريده نحن ونتمناه، وهم يمنعـون من ذلك. ويرى ابن تيمية أنه لم يرد في القـرآن، ولا في الأسماء الحسنى تسـميتـه سبحـانه بأنه مريد، ومـعناه حق؛ لأن جنس الإرادة ينقسم إلى مـحمود كـالصدق والعدل، وإلى مذموم كالظلم والكذب والله تعالى لا يوصف إلا بالمحمود دون المذموم.

لمزيد من التفصيل ينظر: (الآمدي: غاية المرام ص (٥٢)، الجويني: الإرشاد ص (٧٩ - ٧٥، ١٠٢)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٨١)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص ٤٣٤، ٤٤٠)، المختصر في أصول الدين/ ضمن رسائل العدل والتوحيـد/ ت محمد عمارة/ دار الشروق / ط ٢، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م / (ص٢٢٧)، الرازي: المطالب العالية (٣/ ١٧٩)، الشهرستاني: نهاية الأقدام (ص ٢٣٨ وما بعدها)، ابن تيمية: **شرح العقيدة الأصفهانية**/ ت حسنين مخلوف/ دار الكتب الحديثة (ص ٥).

(٢) في (ط) و.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ط).

إليه. وإذا بطل هذا ثبت أنه لمعنى يعود إلى الفاعل، وليس إلا الإرادة.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنا نرى الموجودات تتفاوت في ذواتها، وتتباين في صفاتها، وتختلف في طبائعها، وتتنافى في أجناسها وأنواعها، ولو كان وجودها لمعنى هو نفسها، أو يقوم بأنفسها، لوجب أن يتساوى في جميع ذلك لتساويها في أنفسها ومعانيها، وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله في الثمار: ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ﴾ [الرعد: ٤]، ومعناه أن الأرض واحدة، والماء واحد، والزمان واحد، والشجرة واحدة / ، وهذه حلوة، وهذه حامضة، وهذه مرة، وهذه أشد حلاوة ٤٠ب/ط
من صاحبتها، وكذلك في فنون الطعوم، وهذا يدل على أن صانعها أراد تنافيها في معانيها مع تساويها في ذواتها وموادها وعناصرها.

دليل آخر: وهو أن من وجد منه الفعل لا يخلو إما أن يكون مريداً (له)[1] أو محمولاً عليه، من جهة أنه لا يوجد فعل من فاعل إلا على أحد هذين الوجهين.

وقد ثبت أن الباري تعالى لا يصلح أن يكون مقهوراً ولا مغلوباً؛ إذ المغلوب يحتاج في وجود الفعل منه إلى قاهر أقوى منه، وغالب أشد منه، أو يكون مغلوباً بسبب يعرض على صفات الصحة في حقه فيفسدها كالسهو والغلط والاشتباه، وإن كان ذلك لا يخلو من إرادة، ولكن الإرادة انصرفت إلى غير المراد، وإذا بطل هذا القسم بقي أنه فاعل لما فعله لكونه مريداً له، وهذا جليٌّ واضح.

وقد ورد القرآن بأنه وصف نفسه بأنه مريد، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: ١٤]، وقوله تعالى /[2]: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، ٣٥/ ر
وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥] والآيات في ذلك كثيرة.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت الصفحتان رقم (٣٥، ٣٦) من (ر) وهي موجودة في (ش) المنقولة من (ر) وكذلك موجودة في (ط).

فصل

والباري تعالى سميع بصير، وهو قول الجمهور (من)[1] أهل الإثبات، والدلالة على ذلك أنه قد ثبت أنه تعالى حي، والحي لا يخلو إما أن يكون سميعاً بصيراً، وإما أن يكون أصم أعمى؛ إذ لا واسطة في الأحياء بين الوصفين، لأنهما يتعاوران الحي، ويتعاقبان عليه، ولابد من إثبات أحدهما إذا عدم الآخر، وقد وقع الاتفاق أنه لا يوصف بأنه أصم أعمى لما / في ذلك من العيب والنقص، وما يؤدي ذلك إليه من ١٤١/ط العجز والحاجة.

وإذا ثبت بالدليل الواضح أن الباري تعالى لا يجوز عليه النقص والعيب لأنه غني لا يجوز عليه الحاجة، وجب أن يوصف بأنه سميع بصير، لأنه يناسب الكمال ويرفع العيب، ويدفع النقص والحاجة، ومما يحقق هذا ويوضحه أنا نجد المسموعات تتفاوت، والمنظورات تتباين، فلو لم يكن مدركاً لها بالسمع والبصر لأفضى ذلك إلى أنه لا يثبت في حقه علم يميز ما بين المنظورات والمسموعات ولا يدرك ذلك، وهذا يؤدي إلى نقص عظيم، لأنه يقدح في العلم، ويدفع التمييز بين المختلفات والتقريب بين المتقاربين، وما أشبه ذلك / ومثل هذا النقص لا يجوز في حق الباري تعالى. ٩/ ش

وقد ورد القرآن بإثبات هاتين الصفتين، فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٩٤]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَىٰ﴾ [الزخرف: ٨٠]. والآيات في هذا كثيرة.

قالوا: إن كان الأمر فيما ذكرتم محمولاً على مقتضى الشاهد فهذا بعيد، وذلك أن الحيوان في الشاهد إنما يسمع بأذن ذات عضلات وتخاريق، وينظر بحدقة هي شحمة،

(١) في (ش) في

وأنه يفتقر في النظر إلى شعاع يتصل من البصر إلى المنظورات إليه، وإن كان الباري كذلك فهذا محض التشبيه والتجسيم.

وقد اتفقنا على أن ذلك باطل، لا يثبت في حقه تعالى؛ لأنه يؤدي إثبات ذلك إلى الحاجة منه إلى الآلات والأدوات، فإن ارتفعت الحاجة بما ذكرتم فقد ثبتت حاجة أخرى، والحاجات كلها ممتنعة في (حق)[1] الباري.

وإن قلتم: إنه يخالف / الشاهد في ذلك فما كان يمتنع أيضاً أن يدرك المسموعات ٤١ب/ط
والمنظورات، ويميز بينهما على اختلاف أسبابها إلا بطريق السمع والبصر، لأن الذي ينفي ذلك ينفي هذا ولا فرق.

قلنا: نحن نظرنا في طريق الإدراك الذي يحصل به التمييز، ويقع به الفصل بين المتشابهين والمتغايرين إلى غير ذلك، ومثل ذلك مما تمس الحاجة إلى إثباته في حق الكامل الغني، ويستوي فيه الشاهد والغائب؛ لأن دليلي الشرع والعقل قد اتفقا على إثبات صفات الكمال والتمام، ودفع العيوب والنقائص والحاجات، فأما ما ذكرتموه من إثبات الآلات والأدوات والأعضاء فذلك أمر يعود إلى كيفية الذات السميعة البصيرة،
لأن الآلات والأدوات تنسب / إلى الذوات نسبة الجزء إلى الكل في البنية والكيفية، ١/ش
وذلك ممتنع في حق الباري، لأنه لا بنية لذاته تعرف ولا كيفية تُعلم، وإذا كان ذلك منفياً عن الباري تعالى وجب نفيه لما ذكرنا، فأما إثبات السمع والبصر فلا يؤدي إلى ذلك، ونفيه يوجب النقص والحاجة من الوجه الذي ذكرنا فافترقا.

---

(١) غير موجودة بالأصل لكنها لازمة للسياق

فصل

وليس /[1] وصفنا للباري تعالى بأنه سميع بصير إثبات اسمين يراد بهما معنى العلم، وإنما هما صفتان زائدتان على صفة العلم، وزعمت طائفة من المعتزلة أن قولنا سميع بصير بمعنى قولنا عالم[2]، والدلالة على ذلك أنا نقول قد ثبت في معارفنا انفراد صفتي السمع والبصر عن صفة العلم، (فإنه)[3] قد يكون الإنسان سميعاً بصيراً، ولا يكون عالماً، وقد يكون عالماً ولا يكون سميعاً بصيراً، ولأنا نجد الحيوان (البهيم)[4] يوصف بأنه سميع بصير، ولا يوصف بأنه عالم.

والتحقيق في هذا أنه قد يتحصل في الإدراك بكل واحد منهما ما لا يتحصل / ١٤٢/ط بالآخر، وقد يتفاوت الإدراك بكل واحد من هذه الطريق فيحصل في أحدهما ما لا يحصل في الآخر، ويحصل (بأحدهما)[5] ما لا يحصل بالآخر، وهذا شيء ندركه بحواسنا، وندركه بعقولنا، ونحيط به بعلومنا، وإذا ثبت هذا وتقرر وجب أن يوصف بكل واحد من هذه الصفات على حقيقتها، لما لكل واحدة من الخصيصة والانفراد بما إذا فات إلى الأخرى أوجب نقصاً، وأثبت حاجة، وأعدم مقصوداً، وهذا جليٌّ واضح.

قالوا: قد ثبت (شرعاً)[6] بما تقدم أنه ليس المقصود من إثبات السمع والبصر إثبات

(١) من أول هنا موجود في (ر).

(٢) ذهب البصريون من المعتزلة أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً، وأما عند أبي القاسم الكعبي ومن تبعه من البغداديين أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً" (انظر عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص١٦٨)، الشهرستاني: نهاية الأقدام (٣٤١)، الرازي: المطالب العالية (١٨٧/٣)..

(٣) في (ط) وإنه.

(٤) في (ر) البهم.

(٥) في (ر) بأحدها.

(٦) سقطت من (ط)

عضـو وآلة، وإنما المقصود منه إثبات إدراك وإحـاطة، ومعلوم أنه إذا كان البـاري عالماً بالمعلومات على مـا هي عليه من غير زيادة، ولا نـقيصة، فـقد أدركها إدراكاً لا يـفيد السمع والبصر على ما ثبت في العـلم مزيداً فإذا لم يفد زيادة ولا يوجب مزية، وجب أن يكون معنى أحدهما معنى الآخر، لأنه قد يستغني بأحدهما عن صاحبه.

قلنا: الإدراك يختلف بقدر اختلاف أسـبابه، وقد يخص بعض الإدراكات بأزمنة لا
٣٨/ ر يشاركها غيرها فيه، وقد يفيد تميز المشاهدة / معنى لا يحصل في تمييز العلم، ومعلوم أن الإدراك العلمي يقف على حال الغـيبة والعدم، فإذا خـرج المعلوم من حيز الإدراك والعدم، فإن كان من جنس الجواهر والألوان وما أشـبه ذلك خرج عن مقام العلم إلى مقام آخر وهو الإدراك بالبصر، ويستغني بالإدراك النظري فيه عن العلم بكونه ذاتاً ذات لون وأجـزاء وتركيب إلى غـير ذلك مما يـدركه النظر، ويفـيد الإدراك في الأصـوات بالسمع ما لا يفيده العلم في ذلك، فإنه إذا قيل لنا صـوت جهوري شديد مهول متتابع
٤٢ب/ط سريـع، وصوت آخر رخـو رقيق سـهل لطيف في السـمع / إلى غيـر ذلك من فنون الأصوات فإن لإدراكه بالسمع، مـا ليس لإدراكه بالعلم، وإذا ثبت هذا التفاوت المعلوم ضرورة وجب أن يكون ثبوت أحـد الإدراكين لا ينفي النقص لعدم الآخر، وهذا جليٌّ واضح يشهد له العقل وينطق بصحته الحس، وإنكاره مكابرة ومدافعة للحقيقة.

فصل

الباري باق على الدوام لا يرفع بقاءه عدم، والدلالة على ذلك أنه قد ثبت أن وجوده وبقاءه لنفسه لا لعلة ولا لسبب ولا لفاعل، وقد ثبت بالبراهين القاطعة أنه سابق للعالم ومتقدم على الكون الكلي، لأن جميع ذلك من فعله، ووجد بإرادته، وذلك يوجب استحقاق كونه قديماً، وما كان على هذه الصفة وجب أن يكون دائم الوجود باقياً لا يغيره شيء، لأن نفسه موجودة، والبقاء صفة لنفسه، ولا سبيل إلى إبطال الصفة النفسية الواجبة للنفس مع قيام النفس، وهذا واضح جلي .

ودليل آخر: الانعدام وزوال البقاء يقتضي جواز خلو بعض الأزمنة منه / وما يجوز ١٤٣/ط ذلك عليه بعد وجوده فإنما يجوز ذلك لمعنى يقتضيه، وذلك بعينه يوجب أن يكون موجوداً بعد عدمه، وما استوى طرفاه في الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، فذلك يوجب أن لا يكون وجوده لنفسه، وإنما يفتقر إلى موجد غيره يوجده، وذلك يقتضي أن يكون الباري تعالى مفعولاً، وهذا محال من جهة أن كل ما سواه إنما هو من صنعه، ومن فعله، وليس لنا إلا قديم واحد وهو الباري، ومُحدَث وهو العالم، وقد ثبت أنه لا مُحدِث سواه، فوجب لذلك أن يباين / المحدثات فيما لأجله صارت ٣٩/ ر مُحدَثة، وذلك يقتضي امتناع الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، وذلك يوجب كونه باقياً دائماً لا زوال له ولا يعتوره التغير، والانعدام، وهذا ظاهر جلي.

فصـــل

ومما يتبع هذا ويقوي الكلام فيه، وهو أنـا نقول: إن الله تعالى أوجد العالم لا لداع ولا لعلة ولا لغـرض ولا لخـاطر ولا لمحرك ولا لبـاعث اقـتضى إيـجاده العـالم[1]،

(١) عن العلة من خلق العالـم، والحكمة من الأفعال عـامة وقف المتكلمون فـريقين، يقابلهم الفلاسـفة الإسلاميون كفريق ثالث حيال هذه المسألة:

الفرقـة الأولى من المتكلمين: أثبتت الغاية من الخلق، والغـرض من وجود العالم دون أن يثبـتوا لله الحاجة، فأثبتوا لفعله تعالى الغرض الـعائد على العباد بالخير والنفع المطلوب لهم، وأوجبوا على الله فعل ما فيه صلاح للعباد، وهو مذهب المعتزلة.

الفرقة الثانية: رفضت أن تعلل وجود الخلق بعلة من دون المشيئة الإلهية المطلقة اعتماداً على أنه تعالى فعال لما يريد، ولا يسأل عما يفعل، وغيره يُسأل عن فعله؛ لأنهم ينكرون وجوب المعلول عن العلة، فنفوا العلة لظنهم أنهـا تستلزم الحاجـة، وهو قول الأشعري، وأصـحابه ومن وافقهم كـالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني والجويني. لكن بعض مـتأخري الأشاعرة قد تخففوا في ذلك فـقالوا: إن أفعاله تعالى وأحكامـه وإن كانت منزهة عن الغرض لكن لا تخلو عن حـكمة وإن لم تصل إليها عـقولنا وفرقوا بين الغرض والحكمـة كما ذكر ذلك الرازي والشهرستاني وغيـرهم. وقد صرح ابن الزاغوني لإثبات الحكـمة في غيـر هذا الموضع، ولعله يقصـد ما ذهب إليـه بعض الأشاعـرة من التفـرقة بين الغرض والحكمة.

أما الفريق الثالث: فـهم الفلاسفة الإسلاميون، وهؤلاء ذهبوا إلى أنه لا يوجـد موجود إلا وله غاية وسبب، ونفوا عن الله أن يكون في فعله غرض سواه، ويقولون: إنه موجب بذاته، وكل ما يقع هو من لوازم ذاته.

ولا ريب أن قاعدة الكمال في الأفعال أن يكون صدورها عن الحكمة البالغة في توجيهها إلى المصالح الراجحة والعواقب الحميدة، فكما ظهـر ذلك كانت أدل على حكمة فاعلها، وكلما بعدت عن ذلك كانت أشبـه بالآثار الاتفاقية، وأشـبهت بأفعال الصـبيان والمجانين، لخلوها عن الحكمـة، مع أنها لم تجرد عن كل داع. فمن نفى عن أفعال الله كل داع وحكمة فقد جعلها من هذه الجهة أنقص قدراً من أفعال الصبيان والمجانين.

ولا شك أن العقـول تعجز عن إدراك كنه الغـاية المقصودة بالأفعـال، كما تعـجز عن إدراك حقيـقة الفاعل، ولكن نفي الشيء غير نفي العلم به.

راجع: د. فاروق دسوقي: القضاء والقدر في الإسلام/ مكتبة ابن تيمية/ من دون ذكر الطبعة أو سنة=

وزعمت طوائف من المعتزلة أن الله تعالى فعل العالم لعلة وغرض، وهو ما عرضهم له من المصالح، وذلك الذي دعاه إلى فعلهم، وبعثه على إيجادهم.

والدلالة على ذلك أنه نقول: الأغراض والبواعث والمحركات والخواطر إنما تكون بسبب من خارج (يطرى)[1] ويتجدد، ويعرض في الوجود بعد أن لم يكن، وقد استقر أن العالم تأخر بجملته وأجزائه عن وجوده مع وجود الباري تعالى في القدم، لأنه (يقضي)[2] بوصف الحدث والانفعال، ويثبت صفة الكمال للباري بكونه سابقاً له ومتقدماً عليه، وعلى هذا قد سبق بعض الكائنات بعضاً مع تساويها في النفسية، وتساوي الأزمنة في جواز وجودها، وللصلاحية لذلك / فلو كان فعله لها على ما هي ٤٠/ ر
عليه من التأخر عنه والتقدم في بعضها على بعض كما ذكروا، وجب أن يفتقر الباري إلى سبب لأجله أوجدهم ولعدمه ترك إيجادهم، والباري قائم بنفسه مستغنٍ عن غيره فيما يوصف به ويستحقه، فبطل أن يكون ذلك لما ذكروا؛ لأنه يوجب أن يكون له سبب متمم، وهذا محال، ولأن هذه الأشياء حوادث، ومن المحال أن تؤثر الحوادث في ذات الباري وتوجب تغيره عن حال إلى حال وعن أمر إلى أمر.

ودليل آخر: إذا / تأمل الناظر في الأسباب والبواعث والعلل وما أشبه ذلك وجدها ٤٣ب/ط
قرينة الحاجة، وذلك أن الأسباب والدواعي إنما تكون لطلب نفع يجتلب، أو لدفع

= الطبع / (١/١٤٨ وما بعدها)، ابن الوزير اليمني: إيثار الحق على الخلق / دار الكتب العلمية / ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م / (ص١٨٣)، ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/١٩٩)، مجموع الفتاوى/ مكتبة ابن تيمية / ط ٢، ١٣٩٩هـ/ (٨/٣٧)، عبد الجبار: المغني / ت د. محمد علي النجار، د. عبد الحليم محمود / القاهرة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م / (١١/٥٩، ٩١ وما بعدها)، شرح الأصول الخمسة (ص٧٧)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/٢٠٢)، الشهرستاني: نهاية الأقدام (ص ٤٠٢)، الرازي: المطالب العالية (٣/٢٧٩)، البيجوري: حاشية على متن السنوسية / ط المكتبة الوهبية بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ (ص٣٥)، د. السيد رزق الحجر: ابن الوزير ومنهجه الكلامي / الدار السعودية للنشر / ط ١ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م / (ص٣٣٩ - ٣٤٤)، ابن الزاغوني: الإيضاح في أصول الدين.

(١) كذا في (ط)، وفي (ر) نظري.

(٢) في (ط) نقص.

ضرر يخاف، وذلك يختص بمن يجوز عليه الحاجات، ويرتفع عنه الغنى، وتعرض له الآلام، وله طبع يتردد بين ميل ونفور وذلك إنما هو من صفات الحدث، ولا يجوز ذلك على القديم تعالى.

ودليل آخر: لو كان العالم إنما وجد لعلة أوجبت وجوده، فلا تخلو العلة أن تكون قديمة أو تكون محدثة، فإن كانت العلة قديمة فذلك محال من جهة أنها توجب أن يكون العالم قديماً لأن من شأن العلة الموجبة أن يقترن بها معلولها، ولا ينفك عنها، وقد اتفقنا على أن العالم محدث غير قديم فبطل هذا القسم، وإن كانت العلة محدثة فذلك محال أيضاً، لأن ما هو محدث فعلى (قولهم)[1] يجب أن يكون لعلة فتحتاج العلة الأولى في وجودها إلى علة والثانية إلى ثالثة ويتسلسل ذلك إلى ما لا غاية له، وذلك ينتهي إلى محال، و(هو)[2] أنه يقتضي إعدام العالم لانعدام سببه، وما يؤدي إلى محال فهو محال، وهذا ظاهر جلي، وهذا أيضاً بعينه يوجد في الخاطر والغرض
٤١/ر وسائر ما ذكرنا/ .

قالوا: (قد)[3] تأملنا الأمر في الشاهد فوجدنا أن كل فعل خلا عن علة وسبب وغرض وخاطر وما أشبه ذلك، وجب أن يكون عبثاً، والباري تعالى يتنزه عن فعل العبث، وإذا ثبت هذا في حقه وجب حمل الغائب المتعلق به (على)[4] الشاهد لاشتراكهما في التعليل.

قلنا: قياس أفعاله ـ تعالى ـ على أفعالنا من هذا الوجه محال، من جهة أن ما
١٤٤/ط ذكرتموه / أمر يتعلق بأهل الحاجة، وبمن هو محل للحوادث، وفي حق من يحتاج في تمام فعله إلى غيره، والباري (مُنَزَّه)[5] عن ذلك، فبطل قياس فعله على أفعالنا، ولأنا

---

(١) في (ط) قولين.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ط) متنزه.

نستغني في خروج فعله تعالى عن العبث بأن يكون على وجه الاستقامة وصحة الصنعة وما تقتضيه الحكمة والحراسة من الفساد والتناقض، فاستغنينا بذلك عن جميع ما ذكروا؛ لأن ما ذكروه يوجب النقص، وما ذكرنا يوجب الكمال.

قالوا: أنتم تخالفونا في هذه المسألة لفظاً وتوافقونا فيها معنى، وذلك أن عندكم أن الفعل من جهة يترتب على أنه علمه أنه يوجد ويمكن وجوده، وعلى أنه قادر عليه وعلى أنه مريد له، فالعلم والقدرة والإرادة أوجبت حدوث الأفعال ووجود المفعولات، فحينئذ قد تعلق وجود الموجودات بسبب وموجب إلا أنكم خالفتم في لفظه. فإذا قلنا نحن: إنه فعله لمصلحة هي السبب والعلة، وقلتم أنتم لمعنى هو العلم والقدرة والإرادة فلا فرق بيننا إلا من طريق اللفظ.

قلنا: القدرة والإرادة والعلم ليست عندنا أسباباً ولا عللاً، لأنا لو قلنا ذلك للزمنا ما ذكرناه من الأدلة كما لزمكم، وإنما نقول القدرة والإرادة والعلم صفات له ذاتية استحقها لنفسه بها صح أن تكون نفسه فاعلة، والصفات الذاتية في انفصال الفعل عنها بطريق العلة، تجري مجرى انفصال الشرط عن العلة، وصارت القدرة /[1] والإرادة ٤٢/ ر والعلم في كونها صفات استحقت النفس لها أن تكون فاعلة تجري مجرى الوجود والحياة في كونهما شرطين للفعل، وليست من حيث كانت شرطاً، جعلناها في الفعل علة موجبة.

ومما يحقق هذا أن الفعل من شرط وقوعه أن لا يكون مستحيلاً، وأن يكون مثله في الوجود والإيجاد ممكنا، ثم لا يكون ذلك / غرضاً ولا علة في إيجاده، فليكن في ٤٤ب/ط العلم والقدرة والإرادة مثله، ولا فرق، ولأن العلم والقدرة والإرادة في استحقاق كون الفاعل فاعلاً يجري مجرى أن الغنى والتقدم والسبق والثبوت على حقيقة الإثبات، وأن ذلك على أوصاف مخصوصة استحق لأجلها أن يكون الباري تعالى إلهاً مالكاً، ثم لا يجعل الأوصاف في الألوهية سبباً وعلة، ولكن نقول بمجموع هذه الأوصاف صارت الذات تستحق تسمية خاصة، ولو جاز تفرق المجتمع الذي أوجبها بطل استحقاقه لهذا

---

(١) سقطت ص ٤٣، ٤٤ من (ر)، والنقل من (ط)

الاسم وأمثاله والشاهد أن الإنسان إنما سمي إنساناً بمجموع أوصافه لما كملت وتمت استوجب بها هذه التسمية. فمتى اختل منها ما يؤثر في دخول الخلل على اجتماعها خرج عن حقيقة التسمية، وكذلك البيت إنما سمي بيتاً إذا جمع أرضاً وعلواً ودابراً، وعلى هذا جميع المسميات، وهذا ظاهر بين.

ودليل آخر: يدل على أن المصلحة لا يجوز أن تكون علة في إيجاد العالم، وهو أنا نقول: الموجودات إذا فصلت ذواتها انقسمت إلى قسمين: أحدهما ما هو صلاح، والثاني ما هو فساد.

والنفع من باب الصلاح، والضرر من باب الفساد، فلا يخلو أن تكون المصلحة التي أرادوا أنها مرادة لم تقع أو مرادة وقعت، ومحال أن تكون مرادة لم تقع لاتفاقنا على وقوعها في بعض المحال، وفي بعض الأحوال، وفي بعض الأشخاص، وفي بعض الأزمان، ومحال أن تكون مراده وقعت لأنا قد وجدنا من الموجودات ما عدم الصلاح في وجوده أصلاً ورأساً، وهو من خلق كافراً وَحَوَى نعم الدنيا بجملتها ونقل في الآخرة إلى العذاب الدائم، ومنهم من تتابعت عليه نِعَم الدنيا كفرعون وهامان وقارون/ ١٤٥/ط وأمثالهم ممن فتحت لهم أيام أعمارهم وكثرت بذلك أبنياتهم وغذاؤهم، وكان ذلك أوفر لعذلهم، وأي صلاح لفرعون أن بقي أياماً يتغذى، ثم انتقل إلى عذاب دائم بلا زوال ولا انقطاع، وكان ما وصل إليه من دنياه زيادة في بلائه، وتوفيراً لعقوبته، وتشديداً لغضب الله تعالى عليه، وإذا ثبت هذا علة بطل ما ادعوه أن العلة في إيجاد من أوجده إنما هو المصلحة، وهذا جلي واضح، وهذا الذي ذكرناه كاف هاهنا، وسنعيد الكلام في القول بالمصالح في الكلام في أبواب القدر مستوفياً إن شاء الله تعالى.

فصل

الطريق الذي ثبتت به هذه الصفات وأمثالها تنقسم إلى وجهين:

أحدهما: النقل، فإنا لم نبدأ بإثبات شيء منها اجتهاداً وابتداءً من قبل آرائنا ونفوسنا، لكنا حفظناها نقلاً من الكتاب والسنة، فنحن نتسلمها منه تسليماً ونتلقاها منه قبولاً، ونجريها على ما عينه الباري لنفسه من إثباتها[1].

والثاني: الدلالة الشاهدة بطريق المعقول، وهو القواعد الصادقة والمراتب اللازمة، وذلك ينقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: ما يثبت بعلة توجبه وتلزمه، والثاني ما يثبت بمدلول شرطيته، والثالث ما يثبت بمدلول فعله، والرابع ما يثبت بطريق دفع النقائص وإثبات الكمال الذي تقتضيه الألوهية.

فأما ما يثبت بالعلة الموجبة فإن وجود الإله واستحقاقه الألوهية يثبت بطريق التعليل، وهو أنه لما ثبت أنه فاعل العالم، والعلة /[2] في كون الفاعل فاعلاً كونه ثابتاً بحقيقة الإثبات، موجوداً بحقيقة الوجود / إذ هو ينبوع الفعل وأصله، فصار ثبوته ووجوده علة لصحة فعله. ٤٥ب/ط

وأما ما ثبت بمدلول فعله فمثل قولنا عالم (و)[3] قادر، وهو أنه لما ثبت أنه فعل المخلوقات على سبيل الصحة والحكمة ثبت بذلك أنه عالم به قادر عليه.

وأما ما ثبت بمدلول شرطه فمثل الحياة، وذلك أنه لما ثبت أن الفعل لا يصح إضافته إلى الفاعل إلا بشرط أن يكون حياً من جهة أن من لا حياة له تعذر وجود الفعل من جهته، فعلمنا بذلك أنه تعالى حيٌّ.

(١) يشير المصنف هنا إلى أن أسماء الله ـ سبحانه وتعالى ـ توقيفية لا تؤخذ إلا من الكتاب والسنة ولا مجال فيها للاجتهاد، فلا يسمى الله ـ تعالى ـ ولا يوصف إلا بما سمي ووصف به مع ضرورة الالتزام بألفاظ النصوص.

(٢) من هنا موجود في (ر).

(٣) سقطت من (ط).

وأما ما ثبت بطريق دفع النقص وإثبات الكمال فذلك مثل قولنا سميع بصير متكلم، فإنه لما ثبت أن عدم السمع والبصر يوجب فوات إدراكات يعطي ذلك إثبات العجز في حقه؛ اقتضى ذلك امتناعنا من إثبات ما يوجب النقص في حقه، لأن الألوهية تستدعي التمام والكمال والغنى فوجب أن يثبت كونه سميعاً بصيراً متكلماً.

وقد زعم قوم أن قولنا سميع وبصير من مدلولات الفعل، ومنهم أبو إسحاق الإسفرائيني[1] واعتل في ذلك بأن المقصود من السمع التمييز بين الأصوات، والمقصود من البصر التمييز بين الصور والألوان إلى غير ذلك، والتمييز إنما هو فعل المميز، وهذا قول ليس بصحيح، من جهة أن إدراك الأصوات بالسمع يثبت للنفس علماً بمقادير الأصوات، وتفاوتها في الزيادة والنقصان (والوضاعة)[2] والحسن إلى غير ذلك، وهذا إنما يعود إلى إثبات علم النفس بما بينهما من التفاوت، وذلك ليس بفعل من جهة أن العلم في الأصل ليس بفعل، وإنما هو من صفات الذات.

---

(١) الإمام الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرائيني الأصولي الشافعي المجتهد. توفي يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة وأربعمائة (انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧/٣٥٣)، ابن كثير: البداية والنهاية / مكتبة المعارف بيروت ط ٢ ١٩٧٧م (١٢/١٤)، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي / ط دار المعارف / ط ٣ / (٦/٤)، كحالة: معجم المؤلفين (١/٨٣).

(٢) في (ر) الفضاعة والتصويب من (ط).

فصل

القرآن والسنة وردا بأن الله تعالى سميع، فوصف بذلك اتفاقاً على ما تقدم عند أهل الإثبات، ولو وصفه واصف بأنه سامع / فيما لم يزل ولا يزال لكان ذلك ١٤٦/ط جائزاً[١]، وقد زعمت طائفة من المعتزلة أنه لا يجوز / أن يسمى سامعاً فيما لم يزل، ٤٥/ر فأما بعد حدوث العالم والأصوات فيجوز ذلك[٢].

والدلالة على ذلك أن معنى قولنا سميع أي مدرك للمسموعات، فيكون الإدراك صفة لذاته، فهو بذلك من الصفات الذاتية التي لا تفارق الذات، وليس في قولنا سامع إلا إثبات صفة هي إدراك الأصوات (ولا)[٣] فرق بين سميع وسامع في المقصود الذي وضعت التسمية له، فاقتضى ذلك استواءهما في جواز وصفه بذلك، ومما يحقق هذا أن صيغة فعيل ترد والمراد بها ما يراد بصيغة فاعل، فمن ذلك قدير وقادر ومجيد وماجد وشهيد وشاهد، إلى كثير من هذه الأبنية، وليس بينهما في ذلك فرق لغوي ولا فرق معنوي ولا فرق وضعي متعارف بالعادة، وهذا ظاهر لا خفاء به.

قالوا: وصفنا له بأنه سميع يفيد إثبات صفة ذاتية واجبة لنفسه تعالى، يستوي فيها وجود المسموع وعدمه، فوجب لذلك إثباتها (له)[٤] فيما لم يزل، فأما قولنا سامع فإن هذه الصفة في التعارف اللغوي لا يوصف بها إلا في حال وجود المسموع، وإدراكه

---

(١) للاحتجاج على ثبوت صفة السمع لله تعالى، وأقوال السلف فيها. انظر اللالكائي: شرح أصول السنة / ت أحمد سعد حمدان / دار طيبة / (٣/٤٠٧ - ٤١١).

(٢) فرّق الجبائي بين سميع وسامع، فقال: إن الله تعالى كان في الأزل سميعاً، ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع، وهو ما نصره القاضي عبد الجبار. واختلفت المعتزلة كذلك حول الإدراك فعند البصريين أن الله تعالى سميع بصير، مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً، أما عند البغداديين فهو تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً. (راجع عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (١٦٧ - ١٦٨).

(٣) في (ط) فلا.

(٤) سقطت من (ط).

للسامع، وقد ثبت أن البـاري كان في القدم وحده، ولا سواه صـوت، ولا مصوت، فامتنع لذلك أن نصفه بأنه سامع فيما لم يزل.

قلنا: هذا لا يصح من وجهين:

أحدهمـا: أنا قد بينا أن المقصـود منهما جمـيعاً الإدراك، والإدراك صـفة للنفس، وصفات النفس لا تتجـدد بتجدد متعلقاتهـا، وصار هذا مثل (قولنا)[1] عالم وعليم، وقادر وقدير، وهذا على ما تقدم بيانه جليٌّ واضح، وهذا يبطل الفرق الذي ذكروا.

والثاني: أنه لو اقـتضى ذلك مـا ذكروا فنحن قائلون به، وذلك أنه قـد ثبت عندنا
٤٦ب/ط بالدليل / الواضح أن الله تعالى متكلم في القـدم والكلام صفة لله (تعالى)[2] قديمة، وحقـيقـة الكلام إنما هو الأصوات والحروف، فـما وصف البـاري في حال أنه سـميع
٤٦/ر وسامع إلا وهو مـوصوف بأنه مـتكلم كلاماً هو / أصـوات وحروف، فـهو في الأزل سامع لكلام نفسه.

قالوا: العرف والعادة في اللغة وعند أهلها أن سمـيعاً وصف لا يتعدى، وأن سامعاً وصف يتعدى، والصفـة اللازمة لا يفتقر ثبوتها إلى غيـر المحل الذي وصفت به، فأما المتعدية فتـحتاج إلى محل تتعدى إليه، وتعـدي الإدراك بالسمع إنما هو الأصوات التي تحدث وتتجـدد، لأن الأصوات لا يتصور بقـاؤها ودوامها، (ولا)[3] شك أنها تحدث بعـد أن لم تكن، فإذا وجـد سامع ولا مـسمـوع وكان ذلك جـائزاً اقتـضى أن يكون مسموع ولا سامع، وهذا محال وباطل.

قلنا: هذا السؤال هو الأول بعينه إلا أنه خالفه لفظاً، وفي الكلام الماضي ما يبطله، ثم نقـول له: اعلم أن التعـدي الثابت في قـولنا سـامع إنما هو تعلق الإدراك بالمدرك، فيوجب ذلك أن تكون الذات الموصوفة به مدركة، وهذا الإدراك بعينه هو الإدراك الذي في قولنا سـميع من جهـة أنه صفة للنفس والذات، ولأن تعـدي قولنا سمـيع وسامع

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) فلا

كتعدي قولنا قدير وقادر، وكتعدي قولنا صـانع العالم، وكتعدي قولنا مبدٍ ومعيد، ثم ذلك لا يتأخر وصـفه به عن (ذاته في)[1] الأزل لكونه وصفـاً متعلقاً بما يتـعدى إليه، (وكذلك)[2] هاهنا ولا فرق.

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) فكذلك

فصل[1]

قد وصف الباري نفسه في القرآن بقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]. وقوله ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وأمثال ذلك في
١٤٧/ط الكتاب والسنة، ويراد بذلك إثبات صفة تختص باسم يزيد على قولنا: ذات، و / ذهبت المعتزلة إلى أن المراد بالوجه الذات، فأما صفة زائدة على ذلك فلا[2].

والدلالة على ذلك أنه قد ثبت في عرف الناس وعاداتهم في الخطاب العربي الذي أجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع من الحقيقة والمجاز يزيد على
٤٧/ر قولنا ذات، فأما في الحيوان فذلك مشهور / حقيقة لا يمكن دفعه، ولا يسوغ فيه غير ذلك، فأما في مقامات المجاز فكذلك أيضاً؛ لأنه يقال: فلان وجه القوم. لا يراد به ذات القوم، إذ ذوات القوم غيره قطعاً ويقيناً، ويقال: هذا وجه الثوب لما هو أجوده، ويقال: هذا وجه الرأي، أي أصحه وأقومه، وأتيت بالخبر على وجهه، أي على حقيقته. إلى أمثال ذلك مما يقال فيه الوجه، فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب حمل هذه الصفة في حق الباري تعالى على ظاهر ما وضعت له، وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات، وهذا جليٌّ واضح.

وتمهيد هذا الكلام وتقريره أنه لا يجوز أن يقال وجه الله على ما قيل في وجه القوم إنه سيدهم والمعرب عنهم والمشار إليه دونهم، لأن ذلك يقتضي بمثله في حق الله أن

---

(١) نقل ابن تيمية هذا الفصل بتمامه في كتابه بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٥ - ٣٩).

(٢) عن هذه الصفة ينظر، الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة** / ت د. فوقية حسنين / دار الأنصار بالقاهرة / ط١، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م / (١٢٠، ١٢٢)، **مقالات الإسلاميين** / ت محيي الدين عبد الحميد / النهضة المصرية / ط٢، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م / (١/ ٢٥٥، ٢٥٦)، ابن خزيمة: **التوحيد** / ت محمد خليل هراس / دار الدعوة السلفية / (ص١٠ - ١٧)، الدارمي: **الرد على المريسي** / دار الفرقان / (١٥٩ - ١٦٣)، ابن القيم: **مختصر الصواعق المرسلة** / مكتبة المتنبي / (٢/ ٤١٧ - ٤٢٩)، الجويني: الإرشاد (ص١٤٦)، الجرجاني: شرح المواقف (٥/ ١٧٤)، البغدادي: أصول الدين (ص١٠٩).

يقال سيد الله، والمشار إليه، وهذا في حقه محال، ولا يجوز أن يراد به ما أريد من قولهم هذا وجه الثوب أي أحسنه وأجوده لما ذكرنا أيضاً، ولأنه لا يجوز أن يضاف ذلك إلى ذاته ولا إلى غيره لأنه ليس تعالى موصوفاً بالحسن والجودة. ولا يجوز أن يراد به ما أريد بأنه وجه الرأي أي أصوبه، لأنه لا يعبر بذات الله تعالى عن الصدق في الخبر والصحة في الرأي، (فإذا)[1] أبطلت هذه الأقسام وجب أن يحمل على إثبات صفة هي الوجه التي يستحقها الحي.

قالوا: إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر، وبطل أن يراد بها إلا الوجه الذي هو صفة / يستحقها الحي، فالوجه الذي يستحقه الحي وجه هو عضو وجارحة يشتمل ٤٧ب/ط
على كمية تدل على الجزئية، وصورة تثبت الكيفية، فإن كان هذا ظاهر الأوصاف الثابتة لله تعالى فهذا هو التجسيم بعينه، وإن كان ظاهر الأوصاف عندكم إثبات صفة (تفارق)[2] في الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك في الوصف فهذا هو التشبيه بعينه، وقد ثبت بالدليل الجلي إبطال قول المجسمة / والمشبهة، وما يؤدي إلى مثل ٤٨/ر
قولهم فهو باطل.

قلنا: الظاهر ما كان متلقى من اللفظ على طريق المقتضى، وذلك مما يتداوله أهل الخطاب بينهم، حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب إلى ذلك عند من له أدنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربي واللغة العربية[3]، وهذا كما نقول في ألفاظ الجموع وأمثالها: إن ظاهر اللفظ يقتضي العموم والاستغراق، وكما نقول في الأمر إن ظاهر الاستدعاء من الأعلى للأدنى يقتضي الوجوب، إلى أمثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر في المتعارف. فإذا ثبت هذا فلا شك ولا مرية على ما بينا أن الظاهر في إثبات صفة هي إذا أضيفت إلى مكان أريد بها الحقيقة، أو أريد بها المجاز، فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع أن المراد بها جميع الذات التي هي مقولة عليها، وهذا مما لا نزاع فيه. والمقصود

(١) في (ط) وإذا.

(٢) في (ط) تقارن.

(٣) عن معنى الظاهر، وبما يُعرف ظهور المعنى. ينظر ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٥/ ١٤٤)

بهذا إبطال التأويل الذي يدعيه الخصم، فإذا ثبت هذا وجب أن يكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز أن يعبر بها عن الذات، ولا وضعت لها لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز.

فأما قولهم إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي فلم يعبر بها عن الذات، وجب أن
١٤٨/ط تكون عضواً وجارحة ذات كمية / وكيفية، فهذا لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدث، لا من خصيصة صفة الوجه. ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها، وذلك أمر أدركناه بالحس في جملة الذات، فكانت (الصفات)(١) مساوية للذات في موضعها بطريق أنها منها، ومنتسبة إليها نسبة الجزء في الكل، فأما الوجه المضاف إلى الباري فإنا ننسبه إليه في نفسه نسبة الذات إليه، وقد ثبت أن الذات في
٤٩/ر حق الباري لا توصف بأنها جسم مركب يدخله الكمية، وتتسلط عليه الكيفية / ولا يُعلم له ماهية، فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية ولا يوقف لها على كيفية، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية، لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجساماً والله يتنزه عن ذلك.

ولو جاز لقائل أن يقول ذلك في الوجه والسمع والبصر وأمثال ذلك من صفات الذات، فينتقل بذلك عن ظاهر الصفة فيها إلى ما سواها لمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات لكان في الحياة والعلم والقدرة أيضاً كذلك، فإن العلم في الشاهد عرض قائم بقلب يثبت بطريق ضرورة أو اكتساب، وذلك غير لازم مثله في حق الباري، لأنه مخالف للشاهد في الذاتية وغير مشارك لها في إثبات ماهية، ولا مشارك لها في كمية ولا كيفية، وهذا كلام واضحٌ جلي.

وأما قولهم: إن أردتم إثبات صفة تقارب الشاهد فيما يستحق في مثله الاشتراك في الوصف، فهذا هو التشبيه بعينه. فنقول لهم: المقاربة تقع على وجهين: أحدهما:

(١) في (ط) الصفة.

مقـاربة في الاستحقـاق (لسبب)[1] يوجبـه / التمام والكمـال ونفي النقص. الثاني: ٤٨ب/ط
مقاربة في الاستحقاق لسبب تقتضـيه الحاجة ويوجبه الحس، ومحال أن يراد به الثاني؛ لأن الله تعالى قد ثبت أنه غني غير محتاج، ولا يوصف بأن يحتاج إلى الإحساس؛ لما في ذلك من النقص. فـبقي الأول، وصار في هذا كـإثبات الصفـات الموجبـة للكمال ودفع النقص.

وأما قولهم: إن ذلك يوجب إثبـات الجوارح والأعضاء. فليس بصحـيح، من جهة أن الصفة في حق الحيوان المحدث إنما سميت جـارحة من جهة أنه يكتسب بها ما لولا ثبوتها له لعـدم الاكتساب له مع كونه محتـاجاً إليه؛ ولهذا سميت الحـيوانات المصيودة كسباع الطير والبـهائم جوارح لأنها تكتسب الصيود، والباري مسـتغن عن الاكتساب، فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية.

أما تسمية الأعضاء فإنهـا تثبت / في حق الحيوان المحدث لما تعينت له من الصفات ٤٦ب/ط
الزائدة على تسميـة الذات، لأن العضو عبارة عن الجزء، ولهذا نـقول عضيت المال أي جزأته وقسمته، ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١] أي قسموه (فآمنوا)[2] ببعضه وكـفروا ببعضه، وإذا كان العضو إنما هو مـأخوذ من هذا، فالباري ليس بذي أجزاء يدخلها الجـمع وتقبل التفرقة والتـجزئة، فامتنع أن يستـحق ما يسمى عضواً، وإذا ارتفع هذا بقي أنه تعالى ذات لا تشبه الذوات، مسـتحقة للصفات المناسبة لها في جمـيع ما تستحقـه، فإذا ورد القرآن وصحيح السنة في حـقه بوصف تلقي في التسمية بالقبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه، ولا يعدل به عن حقيقة الوصف / ٤٦ب/ط
إذ ذاته تعالى قابلة للصفات، وهذا واضح بيِّن لمن تأمله.

(١) في (ط) ولسبب.

(٢) في (ط) وآمنوا.

فصل[1]

قد وصف الباري تعالى نفسه في القرآن باليدين بقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ - إلى قوله - ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وهذه الآية تقتضي إثبات صفتين ذاتيتين تسميان بيدين، وذهبت المعتزلة وطائفة من الأشعرية إلى أن المراد باليدين النعمتين، وذهبت طائفة من الأشعرية إلى أن المراد باليدين هاهنا القدرة[2].

والدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين يزيدان على النعمة وعلى القدرة أنا نقول: القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العلم، وكذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك، وهذا هو الأصل في هذه الصفة، وإنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك، فأما مع الإطلاق / فلا، ولهذا يقولون: لفلان عندي يد. ٥١/ر
(ويراد)[3] بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد، وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى

---

(١) ذكر ابن تيمية هذا الفصل بتمامه في كتابه بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩).

(٢) عن هذه الصفة ينظر ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٤٠١ - ٤١٧)، الأشعري: الإبانة (١٢٥ - ١٤٠)، القاضي أبو يعلى / إبطال التأويلات لأخبار الصفات / ت محمد الحمود النجدي/ مكتبة الإمام الذهبي / ط١، ١٤١٠ هـ / (١٦٨ - ١٨٦)، الآجري: الشريعة / ت محمد حامد الفقي / دار الكتب العلمية / ط١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / (ص٣٢٠ - ٣٢٥)، ابن خزيمة: التوحيد (ص٥٦ - ٧٦)، الدارمي: رد الإمام الدارمي على المريسي (ص٢٨ - ٤٣).
وعن مذهب الأشاعرة والمعتزلة ابن فورك: مشكل الحديث / ت موسى محمد علي / دار الكتب الحديثة / (ص٤٥٥ - ٤٦٤)، البغدادي: أصول الدين (١١٠ - ١١٢)، الجويني: الإرشاد (١٤٦)، الرازي: أساس التقديس / الكليات الأزهرية/ ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م / (١٦١ - ١٦٧)، الآمدي: غاية المرام ص (١٣٩)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (٢٢٨ - ٢٢٩).

(٣) في (ط) فيراد.

قوله "عندي" ويقول ذلك وبينهما من البعد والحوائل ما لو أراد اليد الحقيقية لكان كاذباً؛ ولهذا (لو)[1] كان بحيث أن يكون عنده يده الحقيقية وهو أن يكونا متماسين من الاجتماع ويحيط بهما ثوب أو على صفة يمكن إدخال يده إلى باطن ثوبه فقال حينئذ: لفلان عندي يد لا يصرف القول فيه إلا إلى اليد الحقيقية؛ لأن شاهد الحال قد قطع عمل القرينة، والإطلاق في التعارف أكثر من شاهد الحال في القرب من جهة أنه قد يجوز أن يتجوز / به للقرينة، لكن غلب شاهد الحال عليه (في القرب)[2] فالإطلاق بذلك أحق وأولى. ٤٩ب/ط

وكذلك القول في التعبير باليد عن القدرة إنما يثبت ذلك لقرينة، وهو أن يقول: لفلان عليَّ يد. فقوله "عليَّ" قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة، وهي أيضاً مع شاهد الحال لاغية على ما قدمنا في النعمة، وهذا جليٌّ واضح.

ودليل آخر: وهو أنا إذا تأملنا المراد بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] امتنع فيه أن يكون المراد به النعمة والقدرة وذلك أن الله تعالى أراد تفضيل آدم ـ عليه السلام ـ على إبليس حيث افتخر إبليس عليه بجنسه الذي هو النار وأنه بذلك أعلى من التراب والطين فردّ الله عليه افتخاره وأثبت لآدم من المزية والاختصاص ما لم يثبت مثله لإبليس بقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وفي ذلك ما يدل على أن المراد بها الصفة التي ذكرنا من وجهين:

أحدهما: أن إبليس عند الخصم خلق بما خلق آدم من القدرة والنعمة، فلولا أن آدم خالف إبليس في ذلك لما كان فيه إثبات فضيلة، وهذا كلام صدر على سبيل المحاجة في إثبات الفضل، فلو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك، وذلك مما لا يخفى عليه، فكان يسعه أن يقول: وأنا فقد خلقتني بما خلقت به آدم، فأي فضيلة / له عليَّ بما ذكرته، وما يؤدي إلى تعجيز الله في حجته وإزالة ٥٢

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(التميز)[١] بين الشيئين فيما (يقصد)[٢] التميز به بالمخالفة بينهما (فهو)[٣] قول باطل ومحال.

والثاني: أنه أضاف "الخلق" وهو فعل الله إلى يده سبحانه، والفعل متى أضيف
١٥٠/ط إلى اليد فإنه / لا يقتضي إضافته إلا إلى ما يختص بالفعل وليس إلا اليد التي ذكرنا، وهذا جليٌّ واضح.

ودليل آخر نقول: لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب.

والثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها.

والثالث: أن يكون المحل الذي أضيف إليه الحقيقة أو المعنى الذي أضيف إليه الحقيقة لا يصلح لها فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها.

فإن قالوا: إن إثبات اليد الحقيقية التي هي صفة لله تعالى ممتنع لعارض يمنع فليس بصحيح؛ من جهة أن الباري تعالى ذات قابلة للصفات (المساوية)[٤] لها في الإثبات؛ فإن الباري تعالى في نفسه ذات ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تعرف وتدرك وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل، وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية فالكمية والكيفية والجزئية والأبعاض والبعضية تتبع إثبات الماهية. وإذا كان الكل مرتفعاً، والمثل بذلك ممتنعاً: فالنفار من قولنا "يد" مع هذه الحال، كالنفار من قولنا ذات، ومهما دفعوا به إثبات ذات مع ما وصفنا فهو سبيل إلى دفع يد، لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات، وإن عجزوا عن ذلك بثبوت الدليل القاطع الملزم للإقرار بالذات على ما هي عليه مما ذكرنا، فذلك هو الطريق في تعجيزهم عن نفي يد هي

(١) في (ط) التمييز.

(٢) في (ط) قصد

(٣) في (ط) وهذا

(٤) في (ط) المتساوية

صفة تناسب الذات فيما ثبت لها من ذلك، وهذا ظاهر لازم / لا محيد عنه. ٥٠ب/ط

وإن قالوا: من جهة أنه اقترن بها قرينة تدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها / إلى ٥٣/ر مجازها. فذلك محال من جهات:

أحدها: أنا قد بينا أن إضافة الفعل إلى اليد على الإطلاق لا يكون إلا والمراد به يد الصفة، وهذا توكيد لإثبات الصفة الحقيقية، ومحال أن يجتمع مؤكد للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة.

والثاني: أن القرائن قد ذكرناها، وهو أنه إذا أريد باليد النعمة قال: لفلان عندي يد. فعندي قرينة تدل على النعمة. وإذا أريد بها القدرة قال لفلان عليّ يد "فعلي" هي القرينة الدالة على القدرة، وكلاهما معدومان هاهنا.

والثالث: أن الخصم يدعي أن الداعي إلى ذلك ما يقتضيه الشاهد من إثبات العضو والجارحة والجسمية والبعضية، والكمية والكيفية الداخل على جميع ذلك تحصيل مثل وشبه. وقد بينا أن ذلك محال في حقه: لأن نسبة اليد إليه تعالى كنسبة الذات إليه على ما تقرر. فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة النافي لإثباتها والموجب لإبدالها بالمجاز.

وإن قالوا: إن المحل الذي أضيفت إليه اليد ـ وهو ذات الباري ـ لا يصلح لإثبات اليد الحقيقة، فهذا محال، من جهة أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود[(١)] والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من صفات الإثبات، على ما قدمنا.

وإن قالوا: إن المعنى الذي أضيف إلى الصفة لا يصلح إضافة اليد الحقيقية إليه من جهة أن آدم ـ عليه السلام ـ كان جسماً، وإضافة الفعل باليد إليه يقتضي إثبات المماسة له باليد الفاعلة، وذلك محال؛ من جهة أن يد / الباري وذاته لا تقبل المماسة للأجسام إذ ٥١أ/ط الإجسام إنما يماسها أمثالها من الجواهر والأجسام. فهذا قول باطل؛ من جهة أنا (إذا)[(٢)]

(١) بالأصل (كالوجود والذات) وكلمة (الذات) زائدة لا محل لها هنا.

(٢) في (ط) قد.

أثبتنا اليد التي هي صفة لله تعالى على مثل ما وصفنا انتفت المماسة، والفعل مضاف إليها نطقاً ونصاً ثابتاً بطريق مقطوع عليه، فنفينا ما نفاه الإجماع، وأثبتنا ما أثبته النص
٤٦ب/ط والنطق / وجرى ذلك مجرى الذات قولاً واحداً في الحكم.

والثاني: إن هذا إنما يلزم إذا كان الفعل في كل الأحوال (باليد)(١) لابد له من المماسة، وقد وجدنا فعلاً يؤثر وجوده (من)(٢) محل في محل آخر، ولا مماسة بينهما مع تساويهما في الجسمية؛ وذلك كما تراه من حجر المغناطيس؛ فإنه يؤثر في حركة الحديد وانتقاله عن محله من غير مماسة تقع من الفاعل والمفعول، والعلة في ذلك أنه قد يكون بين الفاعل والمفعول من الخواص المتوسطة التي يتصل بها الفعل (من)(٣) الفاعل إلى المفعول وتستغني بذلك عن المماسة، ومثل هذا ظاهر لا خفاء به. فلما ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات المماسة أثبتنا الفعل بالنص عليه واستغنينا فيه عن المماسة بواسطة.

قالوا: الأصل في اليد الفاعلة أن تكون جارحة عند التعارف والإطلاق، فانتقلنا عن ذلك إلى تأويلها في حق آدم ـ عليه السلام ـ (٤) بما يصلح له وهو النعمة. واليد في اللغة تقال ويراد بها النعمة والمنة؛ ولهذا يقال: له عندي يد. وله عندي (أيادٍ)(٥). والله تعالى له في خلق آدم عليه نعمتان: نعمة دين ونعمة دنيا. فاقتضى ذلك تأويلهما على ما ذكرنا.

قلنا: قد أبطلنا وجه الحاجة إلى التأويل، إذ الوجه الموجب اعتراض سبب مانع من
٥١ب/ط إثبات الكلام على أصله وحقيقته، وما / يبدر إليه الفهم والتعارف في عادات أهل الخطاب، ولم يوجد ذلك هاهنا؛ ولأنه لو أراد باليد النعمة لقال: لما خلقت بيدي لأنه

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) بين.

(٣) في (ط) عن.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ط) أيادي.

خلقه لنعمة لا بنعمه فإن نعمة الدين ونعمة الدنيا خلق لها.

ومما يحقق هذا أن الخـلق بنعم الدين لا يصح؛ لأن نعم الدين: الإيمان، والتعـبد، والطاعة. وكل ذلك عنـدهم مخلوق، والمخلوق لا يخلق به. وكذلـك نعم الدنيا هي اللذات ونيل الشهوات، وهذه كلـها مخلوقة، وبعضهـا أعراض وهذا بطريق القطع لا يجوز أن يخلق به، (فكان)[1] هذا التأويل من هذا الوجه باطلاً.

قالوا: إنما أضاف ذلك إلى آدم ليـوجب له تشريفاً / وتعظيمـاً على إبليس، ومجرد ٥٥/ر النسبة في ذلك كاف في التشريف؛ ولهذا قال في قصة صالح: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾ ويقال في بكة: بيت الله، فجعل هذا التخصيص تشريفاً، وإن كان ذلك لا يمنع من تساوي النوق أنها كلها لله (تعالى)[2]، وكذلك البيوت، ومثله هاهنا.

قلنا: التشريف بالنسبة إذا تجردت عن إضافة إلى صفة اقتضى مجرد التشريف، فأما النسبـة إذا اقترنت بذكر صـفة أوجب ذلك إثبات الصـفة التي لولاها ما تمت النسـبة؛ (فإن)[3] قولنا: خلـق الله الخلق بقدرته. لما نسب الفـعل إلى تعلقه بصـفة (الله)[4] اقتضى ذلك إثبات الصفة، وكذلك قولنا أحاط بالخلق بعلمه اقتضى ذلك إثبات إحاطة بصفة هي العلم ولا يوجب مجرد نسبة واجب فيها إلغاء الصفة فكذلك هاهنا، لما كان ذكر التخصيص مضافاً إلى صفة وجب إثبات تلك الصفة. وهذا لا شك فيه ولا مرية، وبهذا يبعد عما ذكروه.

قالوا: قوله ﴿بِيَدَيَّ﴾ أي بقدرتي؛ لأن اليـد في اللغة عبارة عن القـدرة، ولهذا أنشدوا من ذلك / : ١٥٢/ط

(فقمت)[5] وما لي بالأمور يدان

(١) في (ط) وكان.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) فأما.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في بيان تلبيس الجهمية: فسلمت (١/ ٤٤).

ويحقق هذا ويوضحه أن الخلق من جهة الله إنما هو مضاف إلى قدرته لا إلى يده؛ ولهذا يستقل في إيجاد الخلق بقدرته، ويستغني عن يد وآلة يفعل بها مع قدرته.

قلنا: قد بينا هذا فيما مضى، وأبطلنا وجه الحاجة إلى التأويل به، إذ الحاجة مرتفعة، ولأن قدرة الله واحدة لا تدخلها التثنية والجمع، وإذا امتنعت التثنية فيها (وضعاً)[1] امتنع ذلك عنها لفظاً.

قالوا: قد يرد لفظ التثنية والجمع والمراد به الواحد؛ ولهذا "العالم" اسم توحيد والمراد به الجمع. قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] وقال تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق: ٢٤] والمراد به ألق ومثله هاهنا.

قلنا: إثبات القدرة واحدة لله تعالى أصل ثبت بالأخبار والنقل، وهو مما لا يعتري المقصر والمتخصص / فيه الشبهة، وحمل اليد عليه يقتضي إدخال الشك في أصل ٥٦/ر عظيم يكفر مخالف الحق فيه، فكان مراعاة هذا الأصل (بحراسته)[2] عن مقام شك أولى من إدخال التأويل هاهنا، وهذا يكفي في الإعراض عن مثل هذا التأويل.

وأما قولهم: "العالم" اسم توحيد. فليس كذلك؛ بل العالم اسم جمع لا واحد له من لفظه ولا يقع على الواحد بحال.

وأما قوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾ فإن ما احتجنا فيه إلى الانتقال عن لفظه لما ثبت أن المأمور واحد، فصار قوله (ألقيا) بمعنى قوله ألق، ألق. وقد بينا هاهنا امتناع التأويل وإبطال سببه، ولأن القائلين بهذه التأويلات يجوزون أن يكون المراد بالقول غيرها، وإنما دخلوا فيها على سبيل الظن، ومحال نفي صفة لله تعالى بطريق هو على هذه الصفة.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) بحراسة.

فصل

وقد ورد في القرآن إضافة العين إليه تعالى بقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، والمراد به إثبات صفة / هي العين، وتجري ٥٢ب/ط مجرى السمع والبصر، وليس المراد به إثبات عين هي حدقة ماهيتها شحمة لأن هذه العين من جسم محدث، (وأما)(١) العين التي وصف الباري تعالى نفسه فهي مناسبة لذاته في كونها غير جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا يعرف لها ماهية ولا كيفية كسائر ما قدمنا من الصفات(٢).

وقد امتنعت المعتزلة والأشعرية من أن يقال لله تعالى عين بظاهر هذه الآيات، وتأولوا هذه الآيات فقالوا: يحتمل أن يكون المراد بقوله: ﴿(تَجْرِي)(٣) بِأَعْيُنِنَا﴾.. أي بمرأى منا، أي ونحن نراها، ويحتمل أن يكون المراد بأعيننا أي بحفظنا، وكلائتنا، ويحتمل أن يكون المراد به عين الماء، فمعناه تجري في المياه المذكورة للسفن المذكورة بأعين خلقناها، وفجرناها، وأضافها إلى نفسه إضافة فعل، وملكه، لا إضافة صفة ذاتية، فأما المعتزلة، فيقوى ذلك عندهم لأن معنى قولنا عين وبصر واحد، وهم لا يقولون / سميع بسمع بصير ببصر بل يقولون بصير لذاته سميع لذاته، وأما الأشعرية ٥٧/ر فيضعف هذا على قولهم لأنهم يوافقونا على أنه بصير ببصر، سميع بسمع، وإنما امتنعوا من تسمية عين لما استوحشوا من معنى العين في الشاهد فألجأهم ذلك إلى موافقة المعتزلة في هذه التأويلات.

---

(١) في (ط) فأما.

(٢) للاحتجاج على إثبات العين لله جل وعلا. ينظر ابن خزيمة: التوحيد (٤٢ - ٥٣)، الأشعري: الإبانة (١٢٠، ١٢١)، وعن مذهب الأشاعرة والمعتزلة. ينظر الجويني: الإرشاد (١٤٧)، البغدادي: أصول الدين (١١٠)، الآمدي: غاية المرام ص (١٤٠)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص ٢٢٧).

(٣) سقطت من (ط).

والدلالة على ما ذكرنا من طريقين: أحدهما: أن إثبات هذه التسمية لا (يمتنع)[١] إطلاقها على الباري صفة له بنحو (مما)[٢] تقدم، وذلك أنا قد بينا أن الأمر الموجب الانتقال عن ظاهر اللفظ إلى التأويل الذي يفتقر إلى قولهم إنما هو لسبب من أسباب الامتناع، فإن خافوا من التشبيه وأن العين في تعارف الحال الحاضرة إنما هي شحمة

١٥٣/ط وحدقة يتوسطها ما يحيط به جلدة رقيقة يصدر عنها نور / يتصل بالمرأى، (فليست)[٣] هذه من صفات الباري كما أن بصراً في حقنا يفتقر إلى ما ذكروه، وليس ذلك من صفاته تعالى، فإذا ارتفع التشبيه، وانقطع الغائب عن الشاهد في هذا لأن في الشاهد يرجع ذلك إلى ماهية توجب كمية وتثبت كيفية تستند إلى أجزاء مجتمعة منفعلة والغائب بخلافه في جميع ذلك، (فارتفع)[٤] بهذا ما جعلوه سبباً ناقلاً، وأمراً مانعاً من الوقوف على الظاهر، وهذا جليٌّ لا خفاء به.

قالوا: هذا لو كان جائزاً كما ذكرتم لوجب أن تقولوا أنه تعالى جسم تسمية تخالف الشاهد فيما ذكرتم، فلما لم يجز ذلك في الجسم، وجب أن لا يصح ذلك فيما جرى من الجسم مجرى الأجزاء والأبعاض والأعضاء من جهة أن ذلك يؤدي إلى التناقض في اللفظ والمعنى.

قلنا: هذا كلام لا يلزم من جهة أن حقيقة الجسم إنما يرجع إلى جواهر مؤلفة، والتأليف عرض، فإذا قال قائل جسم ليس بجوهر مؤلف فهذا تناقض ممتنع، ولأن الجسم لابد فيه من إثبات ماهية وكمية وكيفية تحتمل الزيادة والنقصان والتغير، والباري

٥٨/ر قديم فيما يثبت له من ذات وصفة لا يحتمل / شيئاً من ذلك، فاستحال في حقه تعالى ما يوجب المستحيل في حقه، فأما الصفات فبخلاف ذلك، فإنا قد اتفقنا على وصفه بالعلم والقدرة والإرادة وأنه عالم قدير حي فاعل وكانت هذه الصفات مناسبة

---

(١) في (ط) يمتنع.

(٢) في (ط) ما.

(٣) في (ط) فليس.

(٤) في (ط) وارتفع.

لذاته لا على (صفة)[1] المشاهدة من كونها أعـراضاً قائمة (بقلب)[2] وعضو إلى غير ذلك فليكن في مسألتنا مـثله، ولأن الأصل في هذا إنما هو عندنا اتباع النقل، فإنا لم نثبت له تعـالى ذلك على طريق الاستخراج (والتـخير)[3]، وإنما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول / وهو الإجماع. ٥٣ر

فإذا ورد نقل يلزم العمل به ويصلح لإثبات العلم بطريقه، وكان عما يصح نسبته إلى ذاته، ويمكن إجراؤه تحت قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ولا مانع من ذلك وجب القول به من غير تشبيه ولا تمثيل، وامتنع التأويل فيه للغنية عنه.

الطريق الثاني: هو التعرض لما ذكروه من التـأويل بإبطاله. فأما قوله تجري بمرأى منا، فلا يصح من جهة أن ظاهر اللفظ يقتضي إثبات الصفة (المدركة)[4]، وما ذكروه يقتضي إثبات الإدراك دون الصفة، فلو كان هذا جـائزاً في هذا الموضع لجاز في قوله بصير الذي يعبـر به عن المدرك، فلما امتنع هنـاك امتنع هاهنا أيضاً من جـهة أنه لا فرق بينهـما في إثبات الصفة، ولأنه لا يمكنهم نقل اللفظ عن ظاهره إلا لسبب وقد قدمنا إبطال السبب.

قالوا: من السـائغ في لغة العرب أن يعبـر بالعين عن الرؤية ولهذا يستحـفظ إنسان إنساناً شـيئاً فيقـول هذا بعينك وعينك عليـه أي ليكون بمرأى منك، ولا يراد به إثبات العين البـاصـرة، وكذلك يقـولون عين الله علـى فلان أي كـان بمرأى منه في الحـفظ والرعاية فأوجب أن يكون هاهنا مثله.

قلنا: نحن نطالبكم بالجامع (فيهما)[5] بين الشاهد (والغائب)[6] حتى وجب إلحاق أحدهما بالآخر فلا تجدون إلى ذلك سـبيلاً، ثم نقول قولهم هذا (بعينك)[7] أرادوا به

---

(١) في (ر) صفته.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) التخيير.

(٤) في (ط) المذكورة.

(٥) سقطت من (ط).

(٦) في (ط) في هذا بعد الغائب.

(٧) في (ط) بعينه

٥٩/ر إثبات / الصفة الرائية لا إثبات مجرد الرؤية، وكذلك قولهم عين الله عليك إثبات صفة بها يحصل الإدراك، ويقترن بها المقصود من الحياطة والحفظ وهذا بعينه موجود،
٥٤أ/ط فيما نحن فيه. / وأما قولهم المراد به الحفظ والكلاءة، فالقول فيه كذلك سواء.

وأما قولهم المراد بالعين الماء الجاري (وإضافتها)[1] إليه إضافة فعل وخلق وملكه فليس بصحيح، من جهة أن ذلك يوجب ظاهره أن جري السفينة في البحر إنما هو بالماء، والماء هو الفاعل لجريتها، وليس كذلك، فإنها إنما تجري بفعل الله تعالى وتسخيره لها على هذه الصفة، وهو الذي تمدح به فلو كان مضافاً إلى غيره لزال التمدح وارتفع الاقتدار فبطل هذا التأويل.

قالوا: الباء هاهنا بمعنى "في"، فتقدير الكلام تجري في أعيننا، يشهد لذلك أنه افتقر إلى هذا القول قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالأَعْلامِ﴾ [الشورى: ٣٢] فعلمنا بهذه الآية أن "الباء" في قوله: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ بدل من "في" وقد يقوم أحد حروف الصفات عن الآخر على سبيل الاستعارة والمجاز، ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١] ومعناه على جذوع النخل، وهذا سائغ جائز.

قلنا: هذا نقل الحرف عن حقيقته إلى مجازه لا بداع يوجب ولا ضرورة تحمل، فإنا لم نقل: إن «في» في قوله ﴿فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ بمعنى على إلا لمانع منع إجراء حقيقة الظرفية في المحل الذي وردت فيه وأن ذلك محال في العرف والعادة غير ممكن بطريق الحس والضرورة، وهو مما ندركه بطريق المشاهدة فإذا ورد خبر يخالف حكم المشاهدة، ويقطع فيه حين حمله على ظاهره بالبطلان افتقرنا إلى نقله عن حقيقته إلى مجازه، وهذا معدوم هاهنا، لأنا إذا حملناه على صفة الله، لا تقبل التشبيه والتجسيم، ولا
٥٤ب/ط يصح فيها التكييف والتمثيل وألحقناها / في ذلك بسائر صفاته وصح انتسابها في
٦٠/ر الإثبات إلى ذاته[2] / .

---

(١) في (ط) واضافها.

(٢) سقطت الصفحات رقم ٦١، ٦٢ من (ر)، رقم ٥٥ من (ط).

فصل[1]

.... المواضيع[2] والمواطن بأنها أكبر منه أو أعظم فيفتقر في مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد، وذلك ممتنع في حق الباري؛ لأنه لا شيء أعظم منه، ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال لأن دواعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه فأثبتنا المجيء صفة له، ومنعنا ما يتوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين (لأنهم)[3] في حاجة إلى ذلك.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَجاء رَبُّكَ وَالْملكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] ومثل ذلك الحديث الذي رواه /[4] عامة الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ينزل الله تعالى ٥٤ب/ط إلى السماء الدنيا في كل ليلة" وفي لفظ آخر في كل ليلة جمعة فيقول هل من سائل فيعطى سؤله، هل من تائب فيتاب عليه، هل من مستغفر فيغفر له"[5].

فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى سماء الدنيا بالحديث، ولا نتأوله بما ذكروه، ولا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى سفل بل نسلم للنقل كما

(١) سقط أول هذا الفصل من النسخ الثلاث.

(٢) بداية الموجود في (ط).

(٣) بالأصل كلمة لم أستطع قراءتها.

(٤) بداية الموجود في (ر).

(٥) حديث النزول كل ليلة إلى السماء الدنيا حديث صحيح أخرجه البخاري (رقم ١١٤٥) (٣/ ٤٥)، (رقم ٧٤٩٤) (١٣/ ٤٦٤)، ومسلم (رقم ٧٥٨) (١/ ٥٢١)، ومالك (رقم ٣٠) (١/ ٢١٤) والترمذي (رقم ٣٤٩٨) (٥/ ٥٢٦)، وأبو داود (رقم ١٣١٥) (٢/ ٧٧)، (رقم ٤٧٣٣) (٥/ ١٠١)، وابن ماجه (رقم ١٣٦٦) (١/ ٤٣٥)، وأحمد (٢/ ٢٨٢)، (٢/ ٤٨٧)، (٢/ ٢٦٤)، (٢/ ٥٠٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/ ٢).

أما لفظ النزول في كل ليلة جمعة، فقد روي في حديث موضوع، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ١٢٢) والسيوطي في اللآلئ المصنوعة عن الجوزقاني (١/ ٢٦). فيه أبو السعادات أحمد بن منصور كذاب زنديق، كما في ميزان الاعتدال / ط ١، الحلبي / ت علي محمد البجاوي / ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م/ (١/ ١٥٩)، لسان الميزان / مؤسسة الأعلمي بيروت / ط ٢ ١٣٩٠هـ - ١٩٩٧م / (١/ ٣١٤)

ورد، وندفع التشبيه لعدم موجبه ونمنع من التأويل لارتفاع سببه، وهذه الرواية هي المشهورة والمعمول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا، وتعلقوا في هذا (بأن)[1] ما ذكروه من الحركة والانتقال والزوال هو كيفية في المجيء يعود إلى إثبات نقص في حق ذاته فنحن نمنع من كيفية في ذاته توجب ذلك فكيفية في الفعل تؤول إلى ذلك يجب أن يمنع أيضاً منها، وعلى هذا أسقطنا الكيفية في خلقه الذي هو الفعل، فلا يقال كيف خلق؛ لأن إثبات كيفية الفعل إذا أوجبت مماسة في الفاعل أو حركة أو تغيراً من حال إلى حال في ذاته فذلك مما يوجب النقص فأسقطناه. ووقفنا مع تسميته فاعلاً تسمية مطلقة، وهذا جليٌّ واضح يتحقق فيه التسليم ويمتنع فيه التشبيه (فلا)[2] نلتفت فيه إلى
١٥٦/ط تأويل لسنا منه على / ثقة، من جهة (أنه يجوز)[3] أن يكون المراد غيره؛ لأن التأويل على ما تقدم إنما هو أمر مأخوذ بطريق الظن والتجويز لا على سبيل القطع والتحقيق، فلا يجوز لذلك أن يبنى الاعتقاد على أمور مظنونة، ويعرض فيها عن التعلق بقول مقطوع به.

قالوا: هاهنا أمران: أحدهما مجيء ذاته، وذلك (مقطوع بأنه)[4] لا يجوز حقيقة لما فيه من الزوال والانتقال وخلو مكان وشغل آخر، فنحن نطالبكم بترك هذا المستحيل قطعاً.

قلنا: قد بينا أن هذا مقطوع به في صفة المحسوس الذي هو جسم، ونحن لا نثبت ذلك في حقه لأن هذا صفة فعله وكيفية وقوعه، فجرى ذلك مجرى علمه وكيفية
٦٣/ر وقوع صفة لذاته، ونحن / لا نقول صفة علمه أن يكون محسوساً أو معقولاً أو ضرورة أو كسباً إلحاقاً لعلمه بعلم العباد، ولا نقول: إنه متعلق بذاته على صفة تعلقه بقلوب العباد، بل هو وصف ثابت له يساوي به علم المخلوقين في المطلوب، وهو

(١) في (ط) أن.
(٢) في (ط) فلا.
(٣) سقطت من (ر).
(٤) في (ر) مقطوع فانه.

الإدراك والإحاطة، ويفارقه فيما سوى ذلك، فما كان يمتنع هاهنا أن نقول المجيء صفة ذاته أو صفة فعله لكن يخالف فيها (العباد)[1] في الزوال والانتقال لما ذكرنا.

قالوا: فالذي يمنع من المقام فيه على الظاهر ونقله إلى التأويل ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] و"في" حرف ظرف، والله تعالى لا يكون مظروفاً في الغمام؛ لأنه لا يحيط به شيء.

قلنا: نحن نثبت قوله في ظُلل ولا نقول يراد بها الظرفية المحيطة مثل قوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] وقوله: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الأنعام: ٣] والسبب في هذا أنه قد تذكر لفظة "في" متعلقه بالعباد ولا يراد بها الظرفية المحيطة، وإنما يراد بها غير ذلك. ولهذا يقولون فلان في السطح وإن كان السطح لا سترة له توجب أن يكون محاطاً به، وإنما المراد به تمييزه بجهة السطح عما سواها من جهات الدار، فكذلك (نقول / نحن)[2] هاهنا (من جهة)[3] أنه ليس بمستنكر بطلان ما ادعوه في ٥٦ب/ط لفظة "في" في الشاهد، فإذا جاز رفعه في الشاهد فالغائب بذلك أولى.

ولأن قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠] ليس المراد به أن يكون الغمام مكاناً له وظرفاً له، وإنما المراد به أن يكون ما يرد عليهم من الغمام الذي يلحقهم به الأذى وشدة الحر إنما هو مع مجيئه ومقارن له، ومثل هذا ما يقال جاء الملك في جنوده ليس المراد به أن جنده ظرفاً له، وإنما المراد به أنهم جاءوا معه، ويقول رأيت زيداً في بأسه وقوته، وليس يراد أن البأس والقوة كل واحد منهما ظرف له، وجهة لحصوله وكونه، وإنما يراد (و)[4] قد ظهر غضبه وبأسه وقوته، وأمثال ذلك، وإذا لم يكن المراد بلفظة "في" الظرفية بطل هذا التعلق الذي ذكروا/. ٦٤/ر

وأما الرواية الثانية عن أحمد (رضي الله عنه)[5] في أنه تأول ذلك ولم يثبت المجيء

(١) في (ط) مخالف فيها للعباد.

(٢) في (ط) نحن نقول.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) سقطت من (ر)

(٥) سقطت من (ر)

على ظاهره والإتيان على حقيقته، فإنه لم يتأوله بما ذكروا من أنه جاء أمره وأتاهم بعذابه وظلل الغمام، وإنما المراد بذلك الإتيان والمجيء أنه قصدهم وعمد إليهم فصار معناه هل ينظرون إلا أن يقصدهم الله ويعمد إليهم بعذابه وخطابه وحسابه، وغير ذلك مما يريد بهم يوم القيامة من أنواع أحوالها، التي لا تتم إحداهن إلا بتوليه لها في حق خلقه، والعمد والقصد هاهنا إنما هو إظهار ما أراده فيهم، (فهذا)[1] أيضاً مما يتداول في اللغة.

لهذا يقال: جئت إلى حجته فأبطلتها وشبهته فكشفتها أي قصدت وعمدت وجئت إلى مراده فوافقته عليه أي قصدته وعمدت إليه بإرادتي واختياري ومشيئتي، فكان هذا
١٥٧/ط التأويل يعود أيضاً إلى الذات لا إلى ما سواها مما ذكروا. والأول / أشهر في المذهب قولاً، وأظهر في الأصحاب اتباعاً، وعلى مساق هذا البيان مصدر كل تأويل يوردونه في هذا[2].

---

(١) في (ط) وهذا.

(٢) نقل حنبل عن الإمام أحمد أنه قال في المحنة في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾، قال: إنما يأتي أمره. هكذا نقل حنبل، ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في المحنة كعبد الله بن أحمد، وصالح بن أحمد والمروزي وغيره فاختلف أصحاب أحمد في ذلك.

فمنهم من قال: غلط حنبل، ولم يقل أحمد هذا، وقالوا حنبل له غلطات معروفة، وهذا منها، وهذه طريقة أبي إسحاق بن شاقلا. ومنهم من قال: بل أحمد قال ذلك على سبيل الإلزام لهم.

يقول: إذا كان الله تعالى أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان، ولم يكن ذلك دليلاً على أنه مخلوق، بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن، لا أنه نفسه هو الجائي.

وذهبت طائفة ثالثة من أصحاب أحمد إلى أن أحمد قال هذا، وجعلوه رواية عنه، ثم من يذهب منهم إلى التأويل كابن عقيل، وابن الجوزي وغيرهم يجعلون هذا عمدتهم، حتى يذكره أبو الفرج بن الجوزي في تفسيره، ولا يذكر من كلام أحمد والسلف ما يناقضها. ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره بل ينكر على من يقول ذلك.

راجع: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٥/٣٩٩ - ٤٠٢)، أبا يعلى: إبطال التأويلات لأخبار الصفات (٢٦٠ - ٢٦٩)

فصل

قد وصف نفسه (سبحانه)[1] بالاستواء على العرش بقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾[2] [الفرقان: ٥٩] وهو مذكور في سبع آيات من القرآن، وهذا القول (مشتمل)[3] على فصول:

أحدها: ما نطق اللفظ به وهو الاستواء على العرش.

والثاني: ما هو من مقتضى اللفظ وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو.

والثالث: ما ثبت بطريق المقتضى أيضاً وهو (جواز)[4] السؤال عنه بأين، وهو سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص.

وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أن لفظة الاستواء لا يحمل على ظاهره؛ لأنه يؤدي إلى إثبات الجهة، ويسأل عنه بأين الدالة على الجهة والمكان، وتأولوه بالاستيلاء، وقد كانت طائفة من الأشعرية يثبتون لفظه، ويمتنعون من تأويله، ولا يثبتون مقتضاه من الجهة والسؤال بأين، فأما اللفظ فلا سبيل إلى دفعه لأنه ثابت في القرآن، وأما حمله على ظاهره فممكن.

والدلالة على ذلك أنا قد بينا فيما مضى أن ما ينسب / إليه من الصفات الذاتية إنما ٦٥/ ر ينسب إليه على الوجه الذي يليق بذاته، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه، لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية ولا تتصرف العقول فيه بصورة تعرف للنفس تدل على كمية، ولا توجب التصاقاً ولا مماسة ولا حلولاً ولا مقداراً، من جهة أن الالتصاق والمماسة إنما يتصور بين الجسمين، ولهذا لا يوصف الجوهر والجسم مع العرض / بأنهما يتماسان، إنما يقال الجوهر يلاصق ٥٧ب/ط

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) يشتمل

(٤) في (ر) جواب

الجوهر، ويماسه، فصار بذلك مجتمعين وجسماً إلى غير ذلك مما يثبت للجواهر والأجسام، فأما اللون والحركة والاجتماع والافتراق فلا يقال إنه مماس للجسم ولا ملاصق له، وإنما يقال ثابت له، وقائم به، (وأما)[١] المماسة والملاصقة فلا، وإذا كان ممتنعاً فيما ذكرنا للاختلاف في العلة (و)[٢] الموجب للملاصقة والمماسة، فالاختلاف بين ذات الله، وذات العرش أكبر وأبعد، فانتفى بذلك المماسة والملاصقة.

فأما الحلول فإنه يعبر به عن شيئين: أحدهما: الكون المقتضي للمماسة والملاصقة. والثاني: الكون الذي بمعنى الصيرورة، وهذا المراد به في الشاهد، وقد أبطلنا المماسة والملاصقة على (ما)[٣] تقدم، فأما الكون الذي بمعنى الصيرورة فإنه في الشاهد الانتقال من حال إلى حال ومن صفة إلى صفة، فإن كان بالأمس سائراً فقد صار بالحلول مقيماً، وما هذه صفته فإن تغير الحال عليه بالحلول والانتقال إنما هو لما هو متردد بين الثبوت على الوصف وبين الزوال، وهذا ممتنع في حق الباري (تعالى)[٤]؛ لأنه متى ثبتت له صفة ذاتية أو نسبت إليه صفة فعلية لا يجوز زوالها، ولا دخول التغير عليها بأمر يعود إلى انفعال وكيفية للذات. وعلى ما ذكرنا فالحلول يقتضي إثبات كيفية للذات فنفينا ذلك عنه، وبقي مجرد الوصف بالاستواء على العرش على الوجه
الذي / يستحقه لذاته، مما لا يشاركه فيه المحدث ولا يشابهه ولا يماثله ولا يدل على ٦٦/ ر
إثبات كمية ولا صفة كيفية، بل على الوجه الذي يستحقه الله لنفسه، وإلى هذا
الإشارة في حديث أم سلمة "الاستواء / معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب ١٥٨/ط
والسؤال عنه بدعة والبحث عنه كفر".

قالوا: قد اتفقنا وإياكم على أصل يبطل صحة وصفه بالاستواء على العرش، وبينهما مناقضة ظاهرة؛ وذلك أنا اتفقنا أن الله تعالى كان ولا مكان، وثبت له ذلك

---

(١) في (ط) فأما.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) فيما.

(٤) سقطت من (ر).

بدليل قاطع، وهو أنه سبحانه مستغنٍ بذاته عن مكان، وهذه صفة له قديمة، وذلك يقتضي أن لا يتغير (عما كان عليه)(١)، فإذا قلتم إنه قد استوى على العرش بمعنى أنه تجدد له صفة عند خلق العرش، وهو الاستواء فذلك تغيير عما كان عليه من الصفة القديمة الواجبة لذاته، وإذا كان يؤدي إلى هذا التناقض، وجب أن يتأول الاستواء على العرش بما يقتضيه لنجمع بين هذا القول المنقول، وبين هذا الأصل المتفق عليه.

قلنا: اعلم أن الكون الموصوف به الذات الكائنة الثابتة بحقيقة الإثبات ليس من شرطها الكون في مكان سواء كانت الذات الكائنة قديمة أو محدثة، وإنما من شرطها أن تكون قائمة بقوة (الألوهية)(٢) إما بطريق الاقتران، وهو أن تقترن القدرة الإلهية بوجود الذات الموجودة، فتستغني بها عما سواها من المكان بغير واسطة أو تستغني بها بواسطة، وهذا أمر يشترك فيه الخالق والمخلوق، والدليل على هذا الكون الكلي وهو الدائر المحيط بالعالم فإنه لا في مكان لا، من قبيل أنه مستغن فيه بنفسه وذاته، ولكن لأمرين: شرعي وعقلي.

أما الشرعي (فما)(٣) ثبت عندنا من إمساكه بالقدرة الإلهية، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] وقوله: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [الحج: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾(٤) [الروم: ٢٥] إلى غير ذلك من الآيات، فوجب التسليم لاستقلال / الكون الكلي ثابتاً بقدرته تعالى. ٦٧/ ر ٥٨ب/ ط

وأما الطريق العقلي فهو أنه قد ثبت في العقل أنه لو احتاج الكون الكلي لكونه ذاتاً قائمة بنفسها إلى مكان يحملها ويقلها لافتقر المكان الثاني إلى مكان ثالث، ويتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية له، فيؤدي إلى أن يكون هذا الموجود معدوماً، وما يؤدي إلى

(١) في (ط) عما عليه كان.

(٢) في (ط) آلهيه.

(٣) في (ط) فيما.

(٤) سقطت أن من (ر).

المحال فهو محال، وإذا ثبت هذا واستقر بما ذكرناه من الدلالة الواضحة عليه، علمنا بذلك أن ما استحقه من ذلك لم يستحقه لأنه وجب له فيما لم يزل ولا لأنه ذات قديمة، ولا أنه استحقه لذاته القديمة وإنما استحقه بمعنى هو وصف لذاته، وهو أنه استغنى بالقدرة الإلهية عن مكان، والغنى والقدرة وصفان من أوصافه لثبوتهما ثبت استغناؤه عن المكان. وبهذا الطريق ثبت استغناء الكون الكلي عن مكان.

فإذا ثبت هذا (بهذا)(١) التعليل الظاهر، والدليل القاطع، فنحن نقول بعد هذا: ما ثبت له من الذي أثبته لنفسه (بقوله)(٢). إذا لم يكن مؤثراً في صحة ما ثبت له في وصف القدم من الغنى لا (يمتنع)(٣) إن يكون ثابتاً كما وصف لا بطريق الحاجة، وإنما هو بطريق التعريف لاختلاف حال حدث فيما يليق به اختلاف الأحوال لا فيه. وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم الكلي وأوجده بالإضافة إلى وجوده أوجده بصفة التحت فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه وتحته، وأسفل منه، ومن شأن الذاتين إذا كانت أحدهما بصفة التحت ثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق والأعلى، لا لمعنى حدث في ذات الباري اقتضى حدوثه في ذاته أن يوصف بوصف الفوق والأعلى ولكن لما اقتضته ذات الإضافة.

١٥٩/ط وهذا القول إنما استفدناه نقلاً واستند / إلى ضرب من المعنى. أما النقل فقوله (سبحانه)(٤) وتعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وقوله تعالى(٥): ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ٦١] وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]،
٦٨/ر وقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وأمثال ذلك من الآيات الدالة على / أنه يوصف (بالارتفاع)(٦) والعلو والفوقية.

---

(١) في (ط) فهذا.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) يمنع.
(٤) سقطت من (ر).
(٥) سقطت من (ط) وكذا في الآيات التي بعدها.
(٦) في (ط) يوصف الارتفاع.

وأما الضرب من المعنى فهو (أنه)[1] استنبطنا من هذه الآيات وعلمنا بطباعنا ومعارفنا أن الجهة الممدوحة إنما هي جهة العلو والرفعة، وإن ما كان بوصف التحت واليمين والشمال والتلقاء، وما أشبه ذلك مما يقتضي المساواة ويرفع حكم العلو نقص بالإضافة إلى جهة العلو، فكان المفهوم من الآيات المذكورة أنه يقتضي إثبات جهة المدح؛ لأنه إنما تعرف (إلينا)[2] وتمدح إلينا بما نعقله مدحاً، ويرسخ في نفوسنا له بوصف التعظيم ويرفع النقص، وهذا يناسب وصف الكمال، ولهذا نبهنا الله عليه في قصة فرعون لما مدح موسى ـ عليه السلام ـ[3] ربه عند فرعون المدعي للربوبية بالعلو، وأنه فوق السماء، إذ قال لصاحبه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦، ٣٧]، ولو لم يكن ثبت عنده دعوى موسى ـ عليه السلام ـ[4] تعظيم الباري الذي أرسله بأنه فوق السموات وبجهة العلو الذي لا يقدر فرعون مع دعواه الربوبية على مثله لما احتاج إلى مثل هذا، وهذا كلام ظاهر جليٌّ (واضح)[5] لا يأباه ولا ينكره إلا معاند تارك للإنصاف.

وليس من البعيد عندنا في الشاهد أن يستحق الإنسان اسماً لحدوث معنى في غيره لا فعل له فيه بحال، ولهذا يتزوج أبوه فيولد له ولد فيتجدد له اسم أخ، ويتزوج أخوه فيولد له ولد فيتجدد له اسم عم، وتتزوج أخته فتلد ولداً فيتجدد له اسم خال / وهذا ٥٩ب/ط الذي نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان: ٥٤] وإذا كان لا يبعد في الشاهد أن يستحق الإنسان اسماً وصفة لمعنى تجدد لا في ذاته، ولا فعل صدر عنها لم يبعد أن يكون في الغائب أن يتجدد له اسم العلو لحدوث ذات دونه، واسم الاستواء لحدوث العرش أقرب الموجودات إليه، وإذا تقرر هذا كان وصفه بالاستواء على العرش من غير أن يتغير عما كان عليه في الأزل من الاستغناء بنفسه عن مكان أن يصح إضافة المكان إليه على هذا / الوجه. ٦٩/ر

---

(١) في (ط) أنا.

(٢) في (ط) عندنا.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ط).

وقد وصف الباري تعالى بصفات تقارب هذا وتناسبه لتجدد معنى في غيره لا لحدوث أمر في نفسه، من ذلك قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ ـ إلى قوله تعالى ـ(١): ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧] وقوله تعالى لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

وقوله تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم ليخبر أبا بكر رفيقه في الغار تثبيتا له: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وذلك أن الله تعالى كان في الأزل الذي يستحق ذاته له أن توصف قديمة واحداً لا ثاني (معه)(٢) ولا ثالث، ولكنه لما تجدد وجود غيره فكان بالإضافة إليه إما بالذات، وإما بالعلم كيف ثبت فهو رابع في هذا، على غير الوجه الذي كان عليه في الأزل، وأنه استحق ذلك حين حدث من جاز أن يكون هو ووصفه الثالث والرابع، وكذلك لفظة "مع" تدل على الاقتران في الوجود، وقد كان في الأزل
١٦٠/ط يوصف بالانفراد لا ينضاف إلى وجوده وجود ما / يتصور أنْ يقارنه في ذلك بوصف مع، وكذلك لفظة "إلى" تقتضي إثبات النهاية والغاية، وقد قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ، وقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨].

وإنما استحق وصف الغاية بإلى حين وجد مرفوعاً ومصعداً في مكان يتأتى فيه الارتفاع والصعود، لكن لما لم يكن ذلك مؤثراً أمراً تجدد في ذاته ولا تغييراً له عما استحقه في الأزل كان إضافته إليه إضافة جائزة صحيحة لا يمنع منها، بل يجب الاقرار بها لخبره تعالى عن نفسه (به)(٣) وهو الصادق في خبره، فإذا استقر هذا بان أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ﴾ ، لا يوجب (نقلة)(٤) ذاته عما كان عليه في الأزل من استغنائه بنفسه وقدرته عن مكان، لكن لما حدث ما يقتضي قربه منه وتشريفه له، لا على سبيل الحاجة إليه أن يضيفه إليه إضافة تعريف وتعظيم لا إضافة حدث

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) له.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) نقل.

وتغيير، وما هو في استغنائه عن المكان في هذا الاستواء مع جواز كونه موصوفاً (به)[1] تعظيماً مألوفاً وارتفاعاً معروفاً إلا مثل قوله تعالى في تعظيم آدم / على إبليس ٧٠/أ في قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإن قدرته تعالى المقترنة بإرادته تكفي في إيجاد آدم وهو تعالى مستغنٍ في صنعه وفعله عن آلة تقتضي المماسة والملاصقة، إلا أنه لما أضاف خلق آدم، إلى يديه إضافة على سبيل التعظيم والتشريف، حيث خصه دون إبليس بصفة تقريب واختصاص تقتضي إبطال حجة إبليس في التفضيل، وتثبت لآدم الفضيلة على التحقيق، وليس ذلك إلا بإثبات صفة ذاتية تسمى يداً اختصه بأن خلقه بها، فليس / من حيث إنه حصل الغنى في ذلك (والاستقلال بوجود الفعل)[2] ٦٠ب/ بأمر مما يمنع أن يضاف إليه ما سواه لما ذكرنا، ومثل ذلك موجود في وصفه بالاستواء على العرش سواء وهذا جليٌّ واضح.

قالوا: (فقد)[3] أثبتم في الاستواء على العرش أحوالاً لا يجوز مثلها في حق الباري تعالى في هذا الكلام الذي أوردتموه، وذلك أن هذا الكلام الذي ذكرتموه يقتضي إثبات المقابلة والمحاذات، وذلك من صفات الأجسام فإنه لا يتقابل إلا الجسمان ولا يتحاذا إلا الجوهران، فأما ما ليس بجسم فلا يجوز أن يقابل ما هو جسم ولا يحاذيه.

فإن قلتم: أن الباري بصفة الفوق والعلو، والعرش بصفة التحت والدنو فهذا بعينه صفة الأجسام والجواهر، وهذا بعينه الذي دعانا إلى نفي الجهات عنه، وأنه لا يجوز أن يتخصص بجهة ولا يشار إليه في جهة ولا بما يتقدر (بتقدير)[4] الجهة بحال للعلة التي (ذكرناها)[5]، والذي أوردتم يؤدي إلى ذلك وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

قلنا: دعواكم أنه لا تصح المقابلة والمحاذات إلا إذا اشترك المتحاذيان والمتقابلان في الجسمية غير مسلم عندنا؛ لأنه دعوى مسألة الخلاف فما الدليل عليه؟

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ر) واستقلال وجود الفعل.

(٣) في (ط) قد.

(٤) في (ط) تقدير.

(٥) في (ط) ذكرنا.

فإن رددتم ذلك إلى الشاهد قلنا إنما يرد إلى الشاهد من الغائب بما الاشتراك منوط به أو علة فيه أو سبب له، وهذا لا تجدونه في حق الباري الغائب مع الموجود الشاهد، ثم لو كان المتعلق في نفي كونه على العرش ما / يقتضيه الشاهد من المقابلة والمحاذاة التي تقتضي التساوي بين المتحاذيين في الذاتية، ويكون هذا دفعاً صحيحاً؛ لاقتضى ذلك أن نمنع من قولنا إن الباري ذات ثابتة قائمة بنفسها قابلة للصفات / ، لأن ما هذه صفته في الشاهد يجب أن يفتقر إلى مكان، ويجب أن يكون محدثاً إلى غير ذلك مما يوجد في الشاهد للذوات الثابتة القائمة بنفسها الحاملة للصفات، وهذا أمر قد قطعنا على بطلانه، وسد باب الاشتراك فيه، فليكن في مسألتنا مثله، وهذا جليٌّ واضح لا خفاء به.

٧١/ ر

١٦١/ط

وجواب آخر: وهو أنه قد ثبت بطريق القطع واليقين، أن كل ذات ثابتة بحقيقة الإثبات قائمة بنفسها، قابلة للصفات المحمولة في الذوات الحاملة أن تكون ذواتها جهة لنفوسها حتى يشار إليها بحقيقة الإشارة لحقيقة ما يستحقه من الذاتية الثابتة على ما ذكرنا، ولا شك ولا مرية أن الكون الكلي ذات ثابتة بحقيقة الإثبات، قائمة بنفسها، قابلة للصفات على وجه يصلح الإشارة إليها، وما سواها ـ ما خلا الباري جلت قدرته ـ عدم لا يسمى بما، ولا يشار إليه، إلا أنه لا يمنع ذلك أن لو تصور خارجاً عنها ما يجوز أن يشار إليه لما كان واسطة الفصل بينهما بطريق العدم يمنع أن تكون كل واحدة من الذاتين جهة لنفسها، هي غير الجهة الأخرى، فهذا هو الأصل الذي ندركه في ذات الباري أنه ذات لنفسه وجهة لنفسه تقبل الإشارة إليها، وحدوث العالم الكلي على ما هو عليه ذات ثابتة بحقيقة الإثبات يشار إليها وهي جهة لنفسها، ولا شك أنهما يفترقان بالغيرية ويختلفان بطريق الإشارة. فإن الإشارة إلى إحدى الذاتين التي هي جهة في نفسها، غير الإشارة (إلى الذات)[1] في الجهة الثانية، وهذا قول لا شك فيه ولا نزاع، وهذا الذي نطلقه جهة للباري (تعالى)[2].

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

فإن العبارة الصحيحة أنا نقول الباري تعالى / بجهة تخصه، وامتنع كثير من ٦١ب/ط
أصحابنا / أن يطلقوا القول بأنه في جهة لأن لفظة "في" تقتضي الظرفية، والباري ٧٢/ ر
تعالى منزه عما يوجب له الظرفية.

وقد أجاز قوم من أصحابنا أن يقولوا إن الباري في جهة إتباعاً لما أطلقه تعالى في الإضافة إلى نفسه بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [الأنعام: ٣] وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾ [الملك: ١٦] وغير ذلك من الآيات إلا أنهم أثبتوا ذلك لفظا فأما معنى بمعنى أنها جهة محيطة توجب إحاطة الظرف بالمظروف، فامتنعوا من ذلك لأنه تعالى تنزه أن يُحاط به علماً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] والعلم أوسع وأعم في الإحاطة وأسهل في التناول، فإذا كان هذا ممتنعاً، فأولى أن يكون الآخر ممتنعاً.

وقد تطلق لفظة "في" في (الموضع)(١) التي لا تتعلق به إحاطة، وإنما ينفرد بمعنى الارتفاع والعلو، ولهذا يقال فلان في السطح، وإن كان السطح لا يحيط به، وإنما هو بوصف العلو عليه لا غير فإذا كان هذا سائغاً في المحدث الموجود المشاهد جاز إطلاق مثله في الغائب لما اقتضته الدلالة وشهد به الإجماع والحجة.

قالوا: قد رويتم في الإستواء على العرش أخباراً تدل على التشبيه والتجسيم فرويتم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "استوى على العرش فما يفضل منه إلا مقدار أربع أصابع"(٢)، وهذا يوهم دخول الكمية والتقدير على ذاته تعالى، لأن

---

(١) في (ط) المواضع.

(٢) اخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (ط دار الفكر / بدون / مصورة عن طبعة وزارة المعارف الهندية / (٨/ ١٥٢). من طريق أبي إسحاق السبيعي عن عبدالله بن خليفة عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وابن الجوزي في العلل المتناهية (ط دار الكتب العلمية / ط ١ / (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) / (١/ ٣٢٢) من رواية ابن الزاغوني من نفس طريق أبي إسحاق السابق مرسلاً ومتصلاً. وعبد الله بن خليفة ليس من الصحابة، وهو كاتب لعمر من المخضرمين ذكره البخاري في التاريخ الكبير (ط دائرة المعارف العثمانية بالهند/ ت المعلمي اليماني/ ط ١٣٨٠هـ/(٥/ ٨٠). ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وكذا ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (ط دائرة المعارف العثمانية بالهند / ط ١ / ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م/=

الذاتين إنما يتساويان في مساحة العظم وتزيد أحدهما على الأخرى لتساويها في الجسمية وانفراد أحداهما (بزيادة كمية)[1] وأجزاء، وهذا مستحيل في حق الرب تعالى إلا على قول المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله تعالى ذاتاً لها كمية وضخامة جسمية،
١٦٢/ط وهذا مما اتفقنا على تكفير / القائل به.

قلنا: أما الحديث فقد رواه عامة أئمة أصحاب الحديث في كتبهم، التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحة، وتكلموا على توثقة رجاله وتصحيح طرقه، ورواه من أصحابنا
٧٣/ ر جماعة / أحدهم: إمامنا أحمد ـ رضي الله عنه ـ [2] وممن رواه أبو بكر الخلال[3] وصاحبه أبو بكر عبدالعزيز[4]، وأبو عبد الله بن بطه[5] صاحب عبد العزيز وقد رواه

= (٥/٤٥). وقال الذهبي في الميزان: لا يكاد يُعرف. وقال ابن حجر: مقبول كما في (تقريب التهذيب/ دار الرشيد / ت محمد عوامه / ط ٣ (١٤١١هـ - ١٩٩١م) / (رقم ٣٢٩٤) (٢/ ٣٠١).

وأبو إسحاق السبيعي الراوي عنه مدلس، ولم يصرح بالتحديث، وقد اختلط بآخره كما في تقريب التهذيب (رقم ٥٠٦٥) (٢/ ٤٢٣). وقد روى الحديث مرة مرسلاً كما في رواية الخطيب ومرة متصلاً إلى ابن عمر كما في رواية ابن الزاغوني التي ذكرها ابن الجوزي. فتبين من ذلك ضعف الحديث لجهالة عبد الله بن خليفة، وتدليس أبي إسحاق السبيعي وعدم تصريحه بالسماع، واختلاط أبي إسحاق السبيعي أيضاً.

(١) في (ط) بكمية.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) أحمد بن محمد بن هارون أبو بكر الخلال الحنبلي كان ممن صرف عنايته إلى الجمع لعلوم أحمد بن حنبل، وطلبها وسافر لأجلها وكتبها عالية ونازلة وصنفها كتباً ولم يكن ممن ينتحل مذهب أحمد أجمع منه. توفي سنة إحدى عشر وثلاثمائة. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (٥/ ١١٢)، الذهبي: سير (١٤/٢٩٧)، ابن كثير: البداية والنهاية (١١/ ١٤٨)، ابن العماد: شذرات الذهب (٢/ ٢٦١).

(٤) الشيخ الإمام شيخ الحنابلة أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد البغدادي المعروف بغلام الخلال، تلميذ أبي بكر الخلال وُلد سنة خمس وثمانين ومائتين وتوفي سنة ثلاث وستين وثلاثمائة. (الذهبي: سير (١٦/١٤٣)، الخطيب: تاريخ بغداد (١٠/ ٤٥٩)، ابن كثير: البداية والنهاية (١١/ ٢٧٨)، ابن العماد: شذرات الذهب (٣/ ٤٥).

(٥) الإمام القدوة أبو عبد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري الحنبلي مصنف كتاب الإبانة، توفي سنة سبع وثمانين وثلاثمائة. انظر الذهبي: سير (١٦/ ٥٢٩)، ابن كثير: البداية والنهاية (١١/ ٣٢١)، الخطيب. تاريخ بغداد (١٠/ ٣٧١)، ابن حجر: لسان الميزان (٤/ ١١٢).

أبو محمد الخلال الحافظ[1] في كتابه "كتاب الصفات" ورواه أبو الحسن الدارقطني[2] في كتاب الصفات الذي جمعه وضبط طرقه، وحفظ عدالة رواته وكان الدارقطني من أئمة أصحاب الحديث من أصحاب الشافعي وغيرهم، ولولا أني ضمنت في هذا الكتاب الاختصار والإشارة إلى مقاصد الاحتجاج والمعارضة لأوردته بطرقه (وأسانيده)[3] وكلام الأئمة في ثقة رجاله وصحة روايته، وقد أوردته في غير هذا الكتاب على وجه لا سبيل إلى دفعه ورده إلا بطريق العناد ولا طعن في صحته إلا بطريق المكابرة.

فأما أنه يفيد ما ذكروه من زيادة أحد المتحاذيين على الآخر بطريق الكمية والجزئية الدالة على الجسمية فغير صحيح من جهة أنا إذا نظرنا تسمية الفضل على ماذا يقع في الشاهد، ثم حينئذ نقر معناه على الوجه الذي يستحقه الله لنفسه، فنقول: قد يطلق الفضل على ما ذكرتم لما في الأجسام من التساوي والتفاضل بطريق الكمية والجزئية، وقد يطلق الفضل والمراد به الخروج عن حد الوصف والاختصاص، ولهذا يقال حقق ملك فلان في الأرض الفلانية فلم يفضل منه إلا مقدار جريب (يراد)[4] به فلم يدخل تحت وصف الاختصاص بالملكية إلا هذا المقدار، وقد يطلق الفضل والمراد به تحصيل التشريف والكمال ولهذا يقال تساوت الأرض / في الصفة (والشرب)[5]، وفضل منها ٦٢ب/ط

(١) الإمام الحافظ محدث العراق أبو محمد الحسن بن أبي طالب محمد بن الحسن بن علي البغدادي الخلال. ولد سنة اثنين وخمسين وثلاث مائة، قال البغدادي: كتبنا عنه وكان ثقة له معرفة وتنبه. مات في جمادى الأولى سنة تسع وثلاثين وأربعمائة. انظر الذهبي: سير (١٧/٥٩٣)، الخطيب: تاريخ بغداد (٧/ ٤٢٥)، الذهبي: طبقات الحفاظ (١/ ٩٦٦)، ابن العماد: شذرات الذهب (٣/ ١٢٢).

(٢) الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي المقرئ المحدث الدارقطني بفتح الراء وضم القاف وسكون الطاء نسبة إلى دارقطن محلة ببغداد. توفي سنة خمس وثلاثمائة. انظر الذهبي: سير (١٦/ ٤٤٩)، الخطيب: تاريخ بغداد (١٢/ ٣٤)، ابن كثير: البداية والنهاية (١١/ ٣١٧)، ابن العماد: شذرات الذهب (٣/ ١١٦).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) أراد.

(٥) في (ط) والشرف.

المكان الفلاني بأنه زكى وأثمر، وتساوى الناس في النسب وفضلهم فلان بالجود والكرم، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "فضل من الرجال كثير، ولم يفضل من النساء إلا أربع"(1) أي تقدم في الشرف والمنزلة وعلو الرفعة في الدين إلى غير ذلك، وقد يقال غير ذلك على ما أستقصيت بيانه في غير هذا الكتاب، والذي يقتضيه الحال، ويجوز إضافته إلى الله تعالى في هذا / أن يقال فما خرج عن الاختصاص ٧٤/ ر
بوصف الاستواء إلا هذا المقدار.

ويحقق هذا أنا لا نقول إن الاستواء على الوجه المعقول من المماسة والحلول والملاصقة، وإنما المراد به الاختصاص بالتعريف، والدنو والقرب، وله تعالى أن يخص ما شاء منه بوصف الاختصاص دون ما شاء فأما ما ذكروه فهو ممتنع لما بينا ووصف التشريف والتكملة ممتنع أيضاً؛ لأنه يعطي تشريف الأقل على الأكثر وفي هذا بعد فبقي ما ذكر.

---

(1) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما الثابت في كتب السنة: "كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران"، أخرجه البخاري (٣٤١١) (٦/ ٤٤٦)، (٣٤٣٣) (٦/ ٤٧١)، مسلم (٢٤٣٢) (٤/ ١٨٨٧)، وأحمد (٤/ ٣٩٤، ٩ ٤)

فصل

فأما اختصاصه بجهة العلو والفوقية ففيما ذكرناه ما يدل عليه، ونعيد ذكر بعضه لذكر اعتراضهم عليه، فنقول (و)[1] الدلالة على ذلك أنه قد ورد القرآن باختصاصه بجهة العلو؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله تعالى[2]: ﴿بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ٦١]. وهذه الآيات تدل على اختصاصه بجهة العلو وبجهة الفوق.

قالوا: قوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ المراد به فوقهم في الرتبة والمنزلة، ولهذا يقال فلان فوق فلان أي في (المرتبة)[3] والمنزلة والشرف وأمثال ذلك من القدرة والعز.

قلنا: هذا التأويل إنما هو قول مجاز ذكر للتمييز بين المتقاربين والمتشابهين فيما قد يكاد / يشكل ويحتاج إلى تفصيل وتمييز، فإن الرجلين قد يتقاربان في الذوات الآلية، ١٦٣/ط ويختلفان في الفضائل المعنوية فيقال هذا مع قرينة صارفة عن العلو، وإلا فلو كان هناك ما يصرف عن التأويل والرتبة من قرينة الكون المكاني لكان المراد به الحقيقة دون المجاز، لكن ارتفعت الحال المقتضية للمكان بعدم الفوقية المكانية، وبقي مقام الاشتباه في الحال، فاستدللنا بذلك على أن المراد به الرتبة، وأما هاهنا فلا تقارب بين الباري وبين ما سواه من المحدثات / في باب المراتب والأحوال ولا اشتباه؛ لأنه لا يشاركه ٧٥/ ر غيره في الذاتية والجنسية والمعنوية، فزالت الأسباب الموجبة للانحراف عن الفوقية المكانية إلى ما سواها فبطل بذلك التأويل، لأنه إنما يثبت في مكان يصلح؛ ولأن الآيات البواقي يمتنع فيها هذا التأويل فهي حجة فيما ذكرنا[4].

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر) وكذا في الآيات التي بعدها

(٣) في (ط) الرتبة

(٤) في (ط) ذكرناه

قالوا: الآيات قد وردت في هذا على وجوه تقتضي إما التناقض أو وجوب تأويل البعض. فمنها قوله (تعالى)[1]: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الفرقان: ٥٩]. وهذا يقتضي اختصاصه بالعرش، وقال في آية أخرى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: ١٦] والسماء غير العرش، وقال في آية أخرى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] وهذا يقتضي كونه معنا في الأرض فإن أمررنا هذه الآيات على ظواهرها اقتضى ذلك أن يكون في حالة واحدة على العرش في السماء ومعنا وهذا تناقض يفضي إلى القول بالمحال. وإن كان بعضها يدخله التأويل دون بعض، فلما منعتم التأويل من الاستواء على العرش واخرجتموه في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، وما تنكرون على من عكس ذلك فيقول أحمل هذا على ظاهره وأتأول الاستواء فيتعارض القولان، ويقف ما ذكرتم.

٦٣ب/ط قلنا: أما وصفه / [2] بالاستواء على العرش فإنه لا ينافي قوله تعالى: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾ من جهة أن السماء ما علا ولا أعلى منه ولا أرفع بالإضافة إلى ما يكون له سماء ويثبت له فوقية، ولا أرفع من العرش في المخلوقات، ولا أعلى منه، فأما قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فلعمري إن بينهما مع الحمل لكل واحد منهما على الظاهر تعارضاً فإذاً الحاجة واقعة إلى إزالة التعارض بنقل إحدى الاثنتين عن ظاهرها.

ووجدنا أن قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ أولى بالتأويل لوجوه منها أنه قد اقترن
٧٦/ ر بالآية قرينة تصرفها عن إرادة الذات، وذلك أنه قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي / خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] فابتدأ بذكر علم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، فقد بدأ بذكر نفسه، وأنه استوى على العرش وثنّى بعلمه، ثم عطف عليه قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ وإذا كان في الكلام مذكوران ومعطوف حمل المعطوف على أقرب المذكورين إلى المعطوف، وهو هاهنا العلم، وهذا أصل في اللغة العربية فأوجب ذلك

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت ص (٦٤) من (ط) من أول هنا.

حمله عليه، وكذلك قال في الآية الأخرى في سورة المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَىٰ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [المجادلة: ٧]. فبدأ في أول القصة بالعلم ثم عطف عليه قوله: ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾، فاقتضى ذلك بمقتضى العادة في الخطاب أن يراد به العلم لأنه أقرب المذكورين إلى المعطوف، وهذا ظاهر بين.

ومنها أن كونه بذاته معنا على الحقيقة أمر لا نقول به نحن ولا أنتم، لما قد دلت عليه الدلائل المانعة عندنا وعندكم فألزمنا القول بما دلت عليه الدلائل عندنا وعندكم على المنع من إلزام استعمال أمر محال، والتزام قول باطل، ويكفي هذا في إبطال قول من يعكس ما ذكرنا.

ومنها أن كونه معنا بذاته يقتضي الكون في جهة محيطة. فإن السموات والأرض جهة محيطة بما فيها، وهو تعالى متنزه عن الإحاطة به علماً، فأولى أن يتنزه عن الإحاطة به حساً.

ومنها أنه يستغني هاهنا بالعلم عن الذات المقاربة وهو أعظم في المدحة، وأبلغ في العظمة، وهو يناسب ما في العلو وجهة الارتفاع والفوقية من العلو والعظمة. / وإنما ٧٧/ ر يمدح بهذه الأوصاف لتعظيم نفسه فيناسب التأويل في هذه الآية، والظاهر في الآية الأخرى فوجب الجمع بينهما من هذا الطريق.

قالوا: فإذا دخلتم في هذا القول فقد أقررتم بصحة التأويل، وهذا مما تمتنعون من الدخول فيه، وتدلون على أن مثله في حق الله تعالى غير ممكن، فنقول لكم: ونحن نتأول قوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ ويكون معنى استوى استولى، وهذا سائغ في اللغة، ولهذا يقال استوى فلان على الملك أي استولى عليه، وانشدوا من ذلك:

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف أو دم مهراق[1]

---

(١) هذا البيت ينسب في كتب علم الكلام إلى الأخطل التغلبي. لكني لم أجده فيما وقفت عليه من شعر الأخطل. انظر شرح ديوان الأخطل / د. إيليا سليم الحاوي / دار الثقافة / بيروت من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع. شعر الأخطل / ت د. فخر الدين قباوي / دار الآفاق الجديدة / ط ٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

وكان الداعي إلى هذا أن الاستواء يعطي كيفية في الاستواء من الاستقرار والقعود والجلوس والقيام إلى غير ذلك من الكيفيات، والباري تعالى متنزه عن الكيفية فكان هذا سبباً داعياً إلى التأويل.

قلنا[١]: قد سئل الخليل بن أحمد[٢]: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى فقال: هذا مما لا تعرفه العرب ولا هو جار في لغتها سأله ذلك: بشر المريسي[٣].

وهذا الخليل بن أحمد إمام في اللغة مقدم على ما عرف من حاله، وإذا أخبر بكون هذا ممتنعاً في اللغة فحمله على ما لم يعرف في اللغة حمل باطل، وقد روي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا لا يتجوز بقوله استوى، والمراد به استولى إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر أو في حق مغالب قهر كالآدمي، فأما الله تعالى، فلا يعجزه شيء، والعرش فلا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون قوله: "استوى" بمعنى استولى على ما ذكره أهل اللغة، ولأن اختصاص العرش بالاستيلاء لا معنى له، فإنه قاهر الأكوان الكلية بأسرها غالب لها، فاختصاص العرش بذلك لا معنى له.

٧٨/ ر وأما ما ذكروه / من الداعي إلى ذلك من إثبات كيفية، فقد بينا أنه لا يعطى ذلك في (حقه تعالى)[٤] وإنما يعطى ذلك في حق من هو جسم حيث أدركنا ذلك بالمشاهدة والحس، والباري لا يناسب الشاهد في ذلك، فامتنع ما يوجبه.

وأما قولهم: إنكم قد أقررتم بصحة التأويل والانتقال عن الحقيقة إلى المجاز.

فنقول: المجاز أصل في اللغة كالحقيقة من جهة أنه مستعمل متعارف إلا أن أحدهما ينصرف

---

(١) من هنا موجود في (ط) بداية ص ٦٥.

(٢) الإمام صاحب العربية، واضع علم العروض أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري ولد سنة مائة ومات سنة بضع وستين ومائة. انظر: الذهبي: سير (٧/ ٤٢٩)، ابن كثير: البداية والنهاية (١٠/ ١٦١)، ابن العماد شذرات الذهب (١/ ٢٧٥).

(٣) أبو عبد الرحمن بشر بن أبي كريمة العدوي البغدادي المريسي مات في آخر سنة ثمان عشرة ومائتين، وقد قارب الثمانين. انظر: الخطيب: تاريخ بغداد (٧/ ٥٦)، ابن كثير: البداية والنهاية (١٠/ ٢٨١)، ابن العماد: شذرات الذهب (٢/ ٤٤).

(٤) في (ط): حق الله تعالى.

إليه الخطاب بمطلق القول من غير قرينة والمجاز يعدل إليه بسبب موجب، وإذا ظهرت الأسباب الموجبة فنحن لا نرفع السبب مع ثبوته، ولا نعدل عن الحق بعد وضوحه.

قالوا: من أصحابنا من قال: اسم العرش ليس المراد به السرير، وما يجتري مجراه مما يختص بالجلوس / والقعود وأمثال ذلك، وإنما المراد به الملك فكأن قوله استوى ١٦٥/ ط
على العرش استوى على الملك، وهذا جائز في اللغة، يعبر بالعرش عن الملك(١).

قلنا: لا يصح هذا من وجوه: أحدها: أن هذا قول لا يعرف في اللغة، ولم يوجد له أصل يدل عليه، فبكم حاجة أن تثبتوا ذلك من أقوال (أئمة)(٢) أهل اللغة من كتبهم المشاهير، وبالروايات الصحيحة. والثاني: أن هذا قول يرده القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥] فلو كان المراد بالعرش الملك لكانت الملائكة تخرج عن الملك، وهذا قول محال. والثالث: أن الأخبار الواردة في العرش تمنع من ذلك، ولهذا قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]. ومعلوم أن العباد من جملة الملك.

ويحقق هذا ويوضحه أن الله تعالى أخبر أنه يمسك الملك، (والممالك)(٣) بنفسه دون ملائكته، ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ / يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ ٧٩/ ر
أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [فاطر: ٤١] فهذا يمنع أن يكون الملك محمولاً بملائكته.

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العرش وحملته، فقال:

---

(١) وهو قول الزمخشري كما في الكشاف / ت مصطفى حسنين محمد / ط الريان / ط ٣، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م / (٣/ ٥٢)، عبد القاهر البغدادي كما في أصول الدين (٧٨، ١١٣)، راجع عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (٢٢٧).

قال ابن تيمية: "وهذه دعوى مجردة، فليس لها شاهد في كلام العرب، ولو قدر ذلك لكان هذا المعنى باطلاً في استواء الله على العرش؛ لأنه أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وقد أخبر أن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وحينئذ فهو من حين خلق العرش مالك له ومستول عليه، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخراً عن خلق السموات والأرض". (تفسير سورة الإخلاص ص٢٣٤).

(٢) في (ط) الأئمة من.

(٣) في (ط) المماليك.

"يحمله أربعة من الملائكة، ملك في صورة رجل وملك في صورة أسد وملك في صورة ثور وملك في صورة نسر"(١) ولهذا أنشدوا لأمية بن أبي الصلت(٢) في ذلك:

رجل وثور تحت رجل يمينه		والنسر للأخرى وليث مرصد

(وهذا)(٣) كان في الجاهلية يعظم الله وينشد الشعر في الثناء على الله، وصفاته، وسمع النبي صلى الله عليه وسلم جميع شعره، وقال في حديث، وقد سمع قوله: ألا كل شيءٍ ما خَلا اللهِ باطل. فقال: "صدق"(٤). وقوله: وكل نعيم / لا محالة زائل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "نعيم أهل الجنة لا يزول". ثم قال: "كاد أمية ابن أبي الصلت أن يسلم"(٥). ١٦٥/ ط

وفي حديث آخر أنه أجاز رواية شعره وقراءته ما خلا قصيدته الحائية: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لعن الله من قرأها" وهي الآن تكتب في ديوانه فلا يقرأها مسلم لهذا الحديث.

وقد روي في العرش أخبار كثيرة تبطل هذا التأويل، وفي هذا الذي ذكرناه كفاية في رد قولهم.

---

(١) ضعيف: أخرجه ابن بطه في الإبانة كما في إبطال التأويلات رقم (١٣٣) ص (١٣٧) من طريق محمد بن إسحاق بن يسار بسنده إلى ابن عباس مرفوعاً ومن طريقه ابن خزيمة في التوحيد ص (١٩٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات / المكتب الإسلامي للكتاب - ت الكوثري / بدون/ ص (٣٤٣)، وأورده الذهبي في الميزان (٣/ ٤٧٤)، وابن الجوزي في العلل (١/ ٣٧).

قال البيهقي: "هذا حديث تفرد به محمد بن إسحاق بن يسار، وقد مضى الكلام في ضعف ما يرويه إذ لم يبين سماعه فيه، وفي هذه الرواية انقطاع بين ابن عباس - رضي الله عنهما - وبين الراوي عنه، وليس بشيء من هذه الألفاظ في الروايات الصحيحة عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) أمية بن أبي الصلت بن أبي ربيعة شاعر جاهلي حكيم، شعره من الطبقة الأولى، وعلماء اللغة لا يحتجون به، لورود ألفاظ فيه لا تعرفها العرب. توفي في السنة السابعة أو الثامنة للهجرة. تاريخ الأدب العربي لفروخ (١/ ٢١٧)، الأعلام (٢/ ٢٣).

(٣) في (ط) فهذا.

(٤) كتب على هامش (ط) جعل المصنف هذا البيت لأمية بن أبي الصلت وهم، بل هو للبيد ففي الحديث أصدق كلمة قالها لبيد.

(٥) حديث صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أخرجه البخاري (رقم ٣٨٤١) (٧/ ١٨٣ فتح)، (رقم ٦١٤٧) (١٠/ ٥٥٣ فتح)، مسلم (رقم ٢٥٦)، أحمد (٢/ ٤٧٠)، (٢/ ٣٩٣).

فصـــل

والمقتضى الثـالث جواز السؤال عن الباري تعالى بأين الدالة على الإشـارة إلى جهة مخـصوصـة. وذهبت المعتزلة والأشـعرية إلى أن ذلك لا يجـوز، والدلالة على ذلك الحديث المشهور الذي رواه الأئمـة منهم إمامنا أحمد ـ رضي الله عنه ـ [1] بإسناده عن أبي رزين العـقيلي أنه قال: يـا رسول الله أين كان ربـنا قبل أن يخلق العـرش ؟ قال: "كان في عماء فوقه ماء وتحته هواء"[2]، والعماء الممدود هو السحاب الرقيق، كذلك/ ٨٠/
قال أهل اللغة منهم أحمد بن يحيى[3] ثعلب صاحب الفصيح. وقوله "فوقه ماء يعني السحاب، وتحـته هواء يعني تحت السحاب، والدلالة من هذا الحـديث أن أبا رزين سأله بلفظه أين فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عليه "بل (أقـره)"[4] وأجابه.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) الحديث أخـرجه التـرمذي (رقم ٣٠١٠٩) (٥/ ٢٨٨)، وابن مـاجه (رقم ١٨٢) (١/ ٦٥)، وأحـمد (٤/ ١١)، والطبـراني في الكبـيـر/ وزارة الإعـلام العـراقـيـة / ت حـمـــدي السلفي / ط ٢ / (١٩/ ٢٠٧)، والتبريزي في مشكاة المصابيح (رقم ٥٧٢٥) (٣/ ١٥٩٤).

جميعـــهم عن أبي رَزِين العقيلي بلفظ "ما تحتــه هواء، وما فوقه هواء" وفي رواية لأحـمـد "ما فوقه هواء وتحته هواء".

قال ابن قتيبة: (تأويل مختلف الحديث / مكتبة المتنبي / من دون الطبعة أو سنة الطبع/ ص ١٤٩).

"حديث أبي رزين مختلف فيه، وقد جـاء بألفاظ تستشنع، ووكيع بن حدس الذي روى عنه حديث حماد بن سلمة لا يعرف.

أما قوله: فـوقه هواء، وتحته هواء، فإن قـوماً زادوا فيه (ما) فـقالوا: ما فوقه هواء، ومـا تحته هواء استيحاشاً أن يكون فوقـه هواء، ويكون بينهما والرواية هي الأولى والوحشة لا يزول بزيادة ما، لأن فوق وتحت باقيان والله أعلم أ.هـ.

(٣) في (ط) أحمد بن أبو يحيى وهو خطأ.

وهو العلامة المحدث إمام النحو أبو العباس أحمـد بن يحيى بن يزيد الشيباني البغدادي إمام الكوفيين في النحـو واللغـة، ولد سنة مـائتين، وتوفي سنة إحـدى وتسـعين ومـائتين. انظر الذهبي: سـيـر (١٤/ ٥)، الخطيب: تاريخ بغـداد (٥/ ٢٠٤)، ابن كثير: الـبداية والنهاية (١١/ ٩٨)، ابن العـماد: شذرات الذهب (٢/ ٢٠٧).

(٤) في (ط) أقر بذلك.

وحديث آخر: وهو ما رُوي عن معاوية بن الحكم أنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية حبشية وقال: يارسول الله، "إني نذرت أن أعتق رقبة مسلمة أو قال مؤمنة فما تقول في هذه الجارية فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: أين الله ؟.. فقالت في السماء.

وفي رواية أخرى فأشارت برأسها إلى السماء. فقال لها: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. فقال: "أعتقها فإنها مؤمنة"[1]. وهذا حديث صحيح مشهور رواه
١٦٦/ ط الأئمة في كتبهم بأسانيدهم، وتلقته الأمة بالقبول، ووجه الدلالة / منه أنها سألها النبي صلى الله عليه وسلم أين الله؟ وأقرها على قولها أنه في السماء. وهذه الأحاديث جلية واضحة، نصوص فيما وردت فيه.

فأما الآيات التي أوردناها فيما قبل فهي تدل على إثبات الأينية من طريق الظاهر، ومعنى الخطاب ودليله وإنما لم نعد ذكرها خشية الإطالة، وطلباً للاختصار وفيما ذكرناه من إثبات الجهة وهو الفصل الذي قيل هذا هو الدلالة على هذا بعينه، وقد أشبعنا الكلام فيه فيما مضى فأغنى عن الإعادة.

(١) حديث صحيح ورد عن معاوية بن الحكم بلفظ "قالت في السماء" أخرجه مسلم (رقم ٥٣٧) (١/ ٣٨١) ومالك في الموطأ / ت محمد فؤاد عبد الباقي / ط دار إحياء الكتب العلمية / (رقم ١٥١١) (٢/ ٧٧٧)، وأحمد (٥/ ٤٤٩)، وأبو داود (رقم ٩٣٠) (١/ ٥٧٠)، (رقم ٣٢٨٢) (٣/ ٥٨٨)، والنسائي في الصغرى (٣/ ١٤)، وفي الكبرى رقم (١١٤١) (١/ ٣٦٢)، رقم (٨٥٨٩) (١/ ١٧٤).
وروي عن أبي هريرة بلفظ فأشارت إلى السماء كما في المسند (٢/ ٢٩١)، وفي أبي داود (رقم ٣٢٨٤)، وفي السنن الكبرى للبيهقي (٧/ ٣٨٨)، وابن خزيمة في التوحيد ص (٨١، ٨٢).

فصـــل

وقد تعلقـوا بأشياء يقصدون بالـتعلق بها قوة التـأويل وصحته، وتلقي الشـبهة في صحة حـمل آية من هذه الآيات على ظاهرها؛ فمنها قالوا قـد قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

قالوا: فـإذا كان العـرش يحمله ثمـانية من الملائكة، فلو كـان الباري تعـالى فوق العـرش / لوجب أن يكون حامل العـرش حامـلاً لمن فوقـه، وذلك يوجب أن تكون ٨١/ ر
الملائكة حاملين لله تعالى، ومعلوم أن الحامل أقـوى من المحمول فصارت (الملائكة)[١] غالبة لله تعـالى، وقاهرة له بكونها تقوى على حمله ومـا يؤدي إلى هذا القول المحال فهو محال في نفسه[٢].

قلنا: إنما يكون من فوق العرش مـحمولاً بحملة العرش إذا كان العـرش حاملاً له،

(١) سقطت من (ط).

(٢) للناس في حملة العرش قولان:

أحدهما: أن حملة العرش يحملون العـرش ولا يحملون من فوقه. وهؤلاء يقولون: لا نسلم أن من حمل العـرش يجب أن يحمل من فوقه إلا أن يكون من فـوقه معتـمداً عليه، وإلا فالهـواء والطير، وغير ذلك، إنما هو فوق السـقف وليس محمولاً لما يحمله السقف، وكـذلك السموات فوق الأرض وليست محمـولة لها، فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملاً لما فـوقه بل قد يكون وقد لا يكون لم يلزم أن يكون العـرش حاملاً للرب تعـالى، إلا بحجة تبين ذلـك، وإذا لم يكن العرش حاملاً لم تكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الضرورة.

الثاني: أنهم يحملون العرش ومن فوقه.

وهؤلاء يقولون لا نسلم أن العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون محتاجاً إليهم، فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته.

قال الدارمي: "إن الله أعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق، ولم يحـتمل العرش عظمةً ولا قوةً، ولا حملة العرش بقوتهم، ولكنهم حملوه بقدرته، ومشيئته، وإرادته، وتأييده، ولولا ذلك ما أطاقوا حمله".

راجع: ابن تيمية: بيان تلبيس الجـهمية (١/ ٥٦٥، ٥٦٦)، الدارمي: رد الإمام الدارمي على المريسي (ص٨٧)، الأشعري: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٨٥، ٢٨٦).

والباري ليس بمحمول بالعرش ولا العرش مستـقل به، وإنما إضافة الاستواء إليه إضافة تعريف، عرَّف الباري بها نفسه للاختصاص بجهة العلو، وأنه فوق العرش، وما ذكروه إنما هو من صفات الأجسام المفتقرة إلى كونها محمولة تستقل بما يحملها والباري تعالى بخلاف ذلك.

قالوا: فقـد قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]. وحبل الوريد عرق متصل بنا، فإذا كان أقـرب إلينا من جزء من المتصل بنا، كيف يجوز أن يكون له منا هذا القرب، / ثم يكون مع هذا بعيـداً فوق العرش؟ لم يبق إلا أن قربه منا إنما هو ٦٦ب/ط
بالعلم والقدرة، (فيكون)[١] قربه أيضاً من العرش واستواؤه بطريق العلم والقدرة.

قلنا: الآيتان تقتضي تنافي القرب والبـعد في حالة واحدة وفي مكان واحد، وذلك يقتضي إثبـات تأويل إحدى الآيتين ليصح الجمع بينهمـا، فأما أن يوجب تأويل الآيتين جمـيعـاً فلا، وذلك لأنا إذا عـدلنا بكل واحدة من الآيتين عن حـقيـقتهـا إلى العلم والقدرة وأمثـال ذلك، استحال تنافي الآيـتين في المعنى الذي يوجب التأويل، لأنه إذا كان قـريباً إلينا بعلمـه، وبعيداً منا بعلمـه وقدرته امتنـع اشتراك الآيتين فـيما يقـتضي التعارض، إذ القـرب والبعد في ذلك على حد سـواء، فلابد أن يكون في الآيتين من التناقض الذي / يجـمعه التـقارب في المعنى حتى يصح إدخـال التأويل على أحـدهما ٨٢/ ر
فيزول بذلك التناقض، وهـذا كاف في إبطال قولهم بتأويل الآيتين، ووجوب الاكـتفاء بتأويل إحداهما.

فإذا ثبت هذا قلنا: إنا قد بينا فساد تأويل الاستواء على العرش بما تقدم فليكن قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ هو الذي يدخله التـأويل، وهو الأولى به، ونزيده هاهنا توكيـداً فنقول كونه أقرب إلـى العبد من حبل الوريد بـذاته محال، من جهـة أن حبل الوريد مماس لما يليه مـن الجسد مماسة لـيس بينهما فـصل فيرفع المماسة، ويوجب من التخلخل والتفـرق ما يوجب دخول داخل بينهما، فاقـتضى ذلك أن يكون قرب الذات ولا مكان لها مـحالاً، لا وجه له؛ ولأن مـا له هذا القرب يقـتضي وجوب المماسة،

(١) في (ط) ليكون.

والباري متعالٍ عن المماسة، فامتنع في حقه هذا القرب / الذاتي لذلك، وإذا ثبت ١٦٧/ط
تأويل هذه الآية على العلم والقدرة وجب بقاء قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ على معناه، لأن تأويل هذه الآية يقنع في نفي التناقض.

قالوا: فقد قال تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩] ومعلوم أنه أراد الاقتراب إليه بالعبادة لا بالذات؛ إذ القائم إلى السماء أقرب من الساجد، وهذا يدل على أن الاقتراب إليه بالعبادة والكرامة والطاعة والرحمة والغفران والإنعام.

قلنا: الجواب عن هذه الآية، كالجواب عن التي قبلها سواء.

قالوا: فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه: "أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء"(١).

قالوا: ومعلوم أن قوله: "ليس دونك شيء" ليس المراد به في المرتبة؛ لأن كل الأشياء دونه، فعلم أن المراد بقوله ليس دونك في الجهات شيء، وذلك ينفي إثبات
الجهة / في حقه لأن كل ذي جهة فجهته دونه. ٨٣/ ر

قلنا: قوله: "وأنت الظاهر فليس فوقك شيء" أراد به (ظاهراً)(٢) في المعرفة للعارفين؛ لأن دلائل توحيده، وبراهين إلهيته وربوبيته جلية للأفهام، ظاهرة عند ذوي المعارف مرتفعة البيان عن إشكال، متنزهة الدليل عن عارض شبهة عند من أنصف نفسه.

وقوله "وأنت الباطن فليس دونك شيء" أراد به وأنت الباطن في الاستتار (بذاتك)(٣) فلا علم يحيط بك ولا علم يقف على كنه معرفتك، ولا فكر يصل إلى

(١) حديث صحيح ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه - أخرجه مسلم (برقم ٢٧١٣) (٤/٤٨)، وأبو داود (رقم ٥٠٥١)(٥/ ٣٠١)، والترمذي (رقم ٣٤٨١) (٥/ ٥١٩)، والنسائي في الكبرى (رقم ١٠٦٢٦) (٦/ ١٩٧)، وابن ماجه (رقم ٣٨٣١) (٢/ ١٢٦٠)، (رقم ٣٨٧٣) (٢/ ١٢٦٤)، أحمد (٢/ ٣٨١)، (٢/ ٥٣٦)

(٢) في (ط) ظاهر

(٣) في (ط) بذلك

جميع ما تستحقه من صفات التمام والكمال، وحقيقة الذات ونهايات الصفات، فليس دونك مما هو سواك مـا يستر دونك، وهذا لا تعلق له بالجهـة ولا بالمكان، ولو كان له
٨٣/ ر بالجهة تعلق لم يضـر / لأن معناه وأنت الباطن فليس دونك أقرب إلى جهـة الاستتار منك، وهذا قول حسن، وقوله "وكل ذي جهة فجـهته دونه" ليس بصحيح لأن الجهة الساترة بالاخفـاء هي التي يصير بها المستتـر باطناً فأما الجهة فليست باطنة فـي نفسها، وإنما هي المحل الذي يسمى باطناً بالإضافة إلى ما سواها مما ظهر.

قالوا: وقـد روي عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه قال: "نزل ملك مـن العُلا، وصعـد ملك من الثَّـرى، فقـال هذا لهذا من أين ؟ قـال من عند الله، وقـال الآخر لصاحبـه كذلك، ولو كان الباري تعـالى في جهة لساغ" ذلك لأحـدهما دون الآخر، فلما اتفقا جميعاً على هذا القول ولم ينكر أحدهما على الآخر، دل هذا على أن الذي كان في الثرى سمع كلام الله وأمره وجاء من عنده، وكذلك الذي في العلا سمع كلام الله وأمره وجاء من عنده، وفي هذا نفي تخصيصه بجهة العلو.

٨٤/ ر قلنا: هذا الحديث غير مـعروف، ولا يعرف له رواية صحيحـة، فبكم حاجة / إلى أن تثبتوا في أي الكـتب الصحاح روي ليقـبل؟!، ولأنه لو صح وروي فأكثر ما فيه أنه خبـر واحد ومثلـه لا يثبت (به)[1] هذا الأصل؛ لأنه انفـرد بروايته الواحد ولم تـتلقه الأمة بالقبول، ومثله لا يحتج به في إثبات الأصول.

ومما يقوي فـساد الاحتـجاج به أنه يقتـضي أن يوصف بجهتـي العلو والسفل، لأن المرتقي إلى العلو جـاء من عنده، والنازل إلى الثرى جـاء من عنده، وهذا مـحال من جهة أنكم تنفون عنه جـهة واحدة ثم تثبتون بهذا الحـديث جهتين لذات واحدة، وهذا أقبح فـي الإثبات وأبعد مـن الصحة، وأقـرب إلى الإباء والرد، ولأنهمـا لو رأياه في
١٦٨/ ط الجهتين، وسمعا كلامه وأمـره في المحلين، لم يقدح في صحة ما نقول من جهة / أنه يبلغ كلامـه وأمره أصحاب العـلو كما يبلغ أصحـاب الثرى،ولهذا أسـمع موسى وهو على جبل الطور كما أسمع آدم في الجنة، ونبـينا صلى الله عليه وسلم حيث أُسري به

(١) في (ط) لا يثبت به في.

عند قاب قوسين أو أدنى، وعنده سدرة المنتهى، وكل سامع كلامه وعائد من عنده، ومبلغ عنه لا من حيث إن ذاته حالة في الموضع الذي فيه سمع من أسمعه كلامه، فلا حجة في هذا.

قالوا: قد روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام[1] ـ أنه قال: «الذي أيَّنَ الأين لا يقال له أين، والذي كيَّف الكيف لا يقال له كيف»، وروي عنه أنه مر بقصّاب وهو يحلف فيقول لا والذي احتجب بسبع سموات، فعلاه بالدرة. فقال: أُكفّر عن يميني فقال: لا، ولكنك حلفت بغير الله فبين أن الله لا أين (له)[2]، ولا كيف له ولا يحجبه شيء.

قلنا: لم يصح هذا عن علي ـ عليه السلام[3] ـ ولا يُعرف في كتاب معتمد عليه، ومما يدل على إبطاله أنه لو لم نقل له أين؛ لأنه أيَّن الأين لوجب أن لا يقال له شيء؛ لأنه الذي شيَّأ الشيء، ولوجب أن لا يقال له موجود؛ لأنه الذي أوجد الموجود، ولوجب أن لا يقال له حي ولا سميع ولا بصير إلى غير ذلك من الصفات، وهذا قول باطل فكان الآخر كذلك / ؛ ولأنا لم نمنع أن يقال له كيف لأنه كيَّف الكيف، ولكن ٨٥/ ر
لأن ذاته لا تقبل الكيف من جهة أن الكيف تابع للجسم، وأنواع صور الكميات كيفيات (في)[4] الأجسام كالتربيع والتدوير والتثمين إلى غير ذلك من فنون الكيفيات التابعة لصور الأجسام ذوات الكمية، فأما لأنه فعل الكيف في غيره فلا، وهذا جلي واضح في أنه لا يجوز تعليق الحكم على ما قيل.

قالوا: إثبات وصفه بالاستواء على العرش أمر / [5] يعارضه الإجماع فمنع منه، ٦٨ب/ط
وذلك أنه قد ثبت أنه كان قبل العرش، وقبل الجهات منفرداً بنفسه والجهات معدومة، وإذا ثبت هذا له تعالى صفة قديمة، فالصفات القديمة لا يجوز أن يدخلها التغير لأنه

---

(١) في (ط) رضي الله عنه.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) رضي الله عنه.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) من هنا سقطت ص ٦٩ من (ط)

استحقها تعالى لنفسه، وما يستحقه لنفسه لا سبيل إلى زواله مع بقاء نفسه، فوجب أن يستحق ذلك ولا يُزال ما ثبت له في أزله.

قلنا: هذا كلام إذا تأملنا وضعه رأيناه مقابلاً لقوله تعالى "فيما أخبر به عن نفسه أنه مستو على العرش، وكل اعتراض على الباري في قوله وإخباره عن نفسه لا يلتفت إليه، ولا يعول عليه؛ لأنه رد لنص الخبر المقطوع بثبوته، لنوع قياس مستنبط قلبته الآراء ولا يجوز الالتفات إليه، ولو تكلمنا عليه على سبيل التبرع قصداً لشفاء النفوس من أمراض الشبه فنقول هذا السؤال بعينه قد ورد في الفصل الأول وإن اختلفت العبارة.

وقد أشبعنا في الإجابة عنه بما فيه كفاية فأغنى عن الإعادة، (إلا أنَّا)[1] نزيد هاهنا جواباً آخر. فنقول: الاستواء صفة استحقها الباري لذاته وظهورها اقترن بإيجاد فعل في غيره، ومثل هذا جائز لأنا نصفه بالخالق والرازق والوهاب والتواب، وأمثال ذلك من قولنا صانع وفاعل، وهو يستحق ذلك صفة قديمة لنفسه إلا أنها ظهرت هذه الصفة لوجود فعل في غيره، وهو المخلوق والمفعول والمرزوق وهو التخليق / والتصوير. ٨٦/ ر

وقبول الانفعال والإغناء بالرزق إلى غير ذلك من صفات الفعل، فالمتجدد ظهورها بوجود فعل في غير ذات الباري، وذلك لا يوجب تغيراً في ذات الباري يخرجه عما كان عليه، ولا يمنع عدم وجود الخلق والفعل في القدم أن يكون ذلك مضافاً إليه وداخلاً تحت قدرته، وإن لم يكن في القدم فاعلاً ولا موجداً، وعلى هذا قال بعض أصحابنا إن الاستواء صفة فعلية ليساوي بين قوله استوى وبين قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] وأمثال ذلك من صفات الفعل، وقد قال قوم من أصحابنا إن الاستواء على العرش من صفات الذات وإنما ظهر بفعل في غير ذاته تعالى. والمعنى في القولين يتقارب لأنهما يرجعان في التحقيق إلى مورد واحد، وهذا جلي واضح ولا محيد لهم عنه.

قالوا: لو كان الباري مستو على العرش، وكان ذلك على سبيل المكان له لم يخل

---

(١) بالأصل ولأنا.

إمّا أن يكون مثله أو أكبر منه أو أصغر منه، وكل واحد من ذلك يقتضي أن يكون الباري محدوداً، لذاته غاية ونهاية.

قالوا: ولأن ذا المكان لابد أن يكون المكان بقدره؛ لأنه إن فضل عن المكان فزادت مساحته عليه، فليس بمكان له، وكذلك ما نقص عنه، فثبت أن حقيقة المكان ما كان قابلاً للتمكن بقدرة في مساحته وحده وهذا مما يستحيل في حق الباري تعالى، فبطل وصفه بالاستواء على العرش على سبيل المكانية والأينية.

قلنا: هذا السؤال بعينه قد تقدم مضافاً إلى الخبر الذي ذكرتموه، وقد قدمنا الإجابة عنه بما فيه كفاية فأغنى عن الإعادة، إلا أنا نزيده جواباً آخر. فنقول: اعلم أن الدليل القاطع دل على وجود الباري وثبوته ذاتاً بحقيقة الإثبات، وأنه لا يصلح أن يماس المخلوقين، ولا تماسه المخلوقات، وإنه لابد من فصل يكون بينه وبين خلقه يمنع من جواز مماسته للأجسام والجواهر / ويقتضي انفراده بنفسه. وهذا بعينه هو (الحد) /[1] ٨٧/ ر والنهاية[2]، وإنما يغتر الأغمار الذين لا خبرة عندهم بصعوبة إضافة الحد والغاية والنهاية إليه تعالى، مع إقرارهم بأنه لا يماس الخلق ولا يماسونه، وأنه متميز بذاته منفرد مباين لخلقه متنزه عن المماسة والامتزاج، وهذا مناقضة منهم في العقيدة

---

(١) من هنا موجود في (ط).

(٢) اختلف المتكلمون في نسبة الحد إلى الله تعالى: فنفاه الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم ممن قال بنفي علو الله تعالى واستوائه على العرش. وأئمة السلف على إثباته وهو قول أحمد وإسحاق بن إبراهيم والدارمي وابن المبارك وغيرهم. قال الدارمي: والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى ولمكانه حد، وهو على عرشه فوق سماواته، وقد اتفقت كلمة المسلمين والكافرين أن الله تعالى في السماء وحدوه إلا الجهمية فكل أحد أعلم بالله وبمكانه من الجهمية. وقال القاضي أبو يعلى: إطلاق الحد على الله تعالى محمول على معنيين: أحدهما: على معنى أنه تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات الستة بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات. الثاني: أنه على صفة يبين بها من غيره ويتميز ولهذا يسمى البواب حداداً؛ لأنه يمنع غيره من الدخول». راجع الدارمي: رد الدارمي على المريسي: (ص ٢٦، ٢٧)، ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية. (٤٣٦/١، ٤٣٧)

يسندونها إلى جهل بالأمر ووقوف مع الأنس، وما هذا سبيله فلا يعول على قائليه ولا يوثق بمرتكبيه.

والقول الحق والحتم الفصل أن الباري تعالى ذات ثابتة بحقيقة الإثبات، يحيط الباري بها علماً وإنه لا يجهل نفسه، بل يعلمها علماً حقاً ثبت (به)[1] انفصالها وتميزها عما سواها، وأنها جهة لنفسها قائمة بذاتها مستغنية بقدرتها عما يقوم بها، ويقلها ويحملها، وهذا بعينه يعطي الحد والنهاية لما ينتهي إلينا، أعني الكون الكلي الدائر المحيط بالعباد، وما يحيط به علمه تعالى من غايات ذاته فإنه محدود بعلمه، معلوم عند نفسه، لا ينتهي إلى جهة أخرى، فإن ما عدا الكون الكلي، وما خلا الذات القديمة ليس بشيء ولا يشار إليه ولا يعرف بخلاء ولا بملاء وانفرد الكون الكلي بوصف التحت؛ لأن الله تعالى وصف نفسه بالعلو، وتمدح به، ولا مزيد عندنا على هذا وهو كاف في صحة العقيدة، ومقنع في قبول ما ورد به الشرع من وصفه بالعلو والاستواء على العرش على ما تقدم ذكره.

قالوا: الذي يمنع أن نقول (إن)[2] الباري بجهة العلو أنه قد ثبت أن كل كائن في جهة ومكان يوصف بفوق وأعلى يجوز أن يتبدل بجهة الأسفل فيصير بجهة تحت بعد أن كان بجهة فوق، وقد ثبت أنه لا يجوز أن تتبدل في حقه الجهات، وإنما ذلك لامتناع اختصاصه بإحدى الجهات.

١٧٠/ط قلنا: المستحق للصفة ينقسم؛ فمنهم / من يستحقها لنفسه، ومنهم من
٨٨/ ر يستحقها / لعلة وسبب وداع، ومنهم من يستحقها لاختيار مختار وإرادة مريد، وإذا كانت الصفات لاختلاف الموصوفين، يستحق كل واحد منهم صفته التي يشاركه فيها غيره مع الاختلاف في المسبب الموجب، فقياس أحد المختلفين على الآخر في إيجاب التساوي مع الاختلاف الموجب قول باطل، إلا أن تقولوا: لا (اختلاف)[3] في

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ر) لاختلاف.

الأسباب (و)(١) المسبب واحد، والكل يتساوون في ذلك القديم والمحدث فهذا قول لا نسلمه، ونجد الأمـر في الموجود على خلافه، والقـديم استحق ما استـحقه لا بالطريق الذي استـحقه المحـدث، وهذا الكلام كاف في رد هذا السؤال، وقـطع التعلق به. لا يحتاج معه إلى غيره.

غيـر أنا نقول ما استـحقه الباري من الصـفات استـحقه لنفسـه، ووجب له وجوباً قديماً، وما هذا طريقـه لا يتصور فيه الانقـلاب (والتحويل)(٢) والتغير، وما يـستحقه الخلق من الصفات فتارة لأجل الحاجة وتارة لإرادة المريد، وتارة لعلة وغرض، وهذا مما يقبل التحويل والزوال، ويعتريه من الحوادث ما يلزم التغير والانتقال ففارق بهذا القديم المحدث، ولأنه لو (اشـتركت)(٣) جهة الفـوق وجهة التحت في صـفة الكمال وزوال النقص لكانا جميعاً جائزين عليه غير ممنوع من أحدهما، وهذا مع ما نقول إن الاستواء صفـة فعلية، فـإن كل ما عاد إلى الفعـل حصل الوصف به على سبـيل الكمال ومنع النقص، وكان بوصـف القدرة فيـه على الإبدال والتغيـير إذا تسـاوى الأمران في زوال النقص وعوارض الفساد في ألوهيتـه وقدرته، ولهذا جاز إحكام ما (بناه)(٤) وجاز مع تمام ذلك نقضـه وإفساده حتى يوجـد الإنسان على أكمل حـال وأتمها، ويهب له العلم والمعرفة / (والرأي)(٥) والحيلة والفهم واليقظة إلى غـير ذلك من الصفات الدالة على ٧٠ب/ط
قدرة صانعه، وصنعته وحكمته، ثم ينقـض ذلك مرة أخرى فيعيده / تراباً ويسلبه هذه ٨٩/ ر
الصفات الجليلة، فإن كان في صفة جهـة التحت ما في صفة الفوق والعلو من المدحه، ولا يوجب نقصاً كانا جائزين عليه فعليهم بيان التسوية بينهما، ولا سبيل لهم إلى ذلك بحال فإن قدروا عليه قلنا به.

---

(١) في (ر) بل.

(٢) في (ط) والتأويل.

(٣) في (ط) اشترك.

(٤) في (ط) ما بيناه.

(٥) في (ط) والرأي والمعرفة.

قالوا: قد ثبت وتقرر أن الجهات ست: فوق يقابلها تحت، ويمين يقابلها يسار، وقدام يقابلها وراء، فإذا كان الشيء في جهة وكانت الجهة له بوصف التحت، كان لها بوصف الفوق فيكون ذلك الشيء جهة (لتلك)[1] الجهة، وهذا يؤدي إلى أن يكون الباري جهة الفوق لما هو بصفة جهة التحت، وهذا مما لا يجوز على الله تعالى، وإذا امتنع هذا بطل أن يكون الباري في جهة[2].

قلنا لهم: ولما إذا وجب ذلك وجب أن يكون ممتنعاً؟ وما العلة المانعة من ذلك؟ ومعلوم أن الباري تعالى جهة لنفسه بمعنى أنها ذات يشار إليها لكونها ثابتة بحقيقة الإثبات، فإذا كان جهة لنفسه وجب أن يكون بالإضافة إلى ما فوقه بجهة التحت، وبالإضافة إلى ما تحته جهة الفوق فهذا لازم بطريق الضرورة لا محيد عنه، ولا مانع منه.

ومما يحقق هذا أن الكون الكلي لا في جهة؛ لأن الجهة عبارة عن المكان والكون الكلي لا في مكان، فلما عدمت الأماكن من جوانبه الخمس لم يقل إنه يمين، ولا يسار ولا قدام، ولا وراء، ولا فوق والعلة في ذلك عدم ما ينسب بالإضافة إليه جهة مشار إليها، فأما هي بالإضافة إلى الباري (فهي)[3] موصوفة بجهة التحت، والباري
بالإضافة / إلى الكون الكلي بصفة الفوق، وإلا فلو عدم أحدهما، وانفرد الآخر، ١٧١/ط
وعدمت الإضافة والاقتران (بطلت)[4] تسميته بإحدى الجهات، وهذا جلي واضح.

قالوا: يدل على أنه لا يجوز على الباري الجهة أنه قد ثبت أن كل من كان في جهة
من / جهات العالم كان جهة من جهات العالم، وكل ما كان من جهات العالم فهو ٩٠/ر

---

(١) في (ط) لذلك.

(٢) لفظ الجهة قد يراد به ما هو موجود، وقد يراد به ما هو معدوم، ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق، فإذا أريد بالجهة أمرٌ موجودٌ غير الله تعالى كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات، وإن أريد بالجهة أمر عدمي وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده، فإذا قيل إنه في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح ومعناه أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه (ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية ص ١٦).

(٣) في (ط) فهو.

(٤) في (ط) بطل.

من العالم، والعالم مخلوق، فيؤدي ذلك إلى أن يكون الباري مخلوقاً، وهذا محال.

قلنا: وما معنى قولكم: في جهة من جهات العالم؟ (أتريدون)(١) به أنه يحل في جهة مخلوقه، (وهي)(٢) محيطة به أم تريدون أنه جهة بالإضافة إلى ما سواه من العالم؟. فإن أردتم أنه في جهة من جهات العالم محيطة به؟ فهذا لا نقول به، ولا هو معنى قولنا في الاستواء على العرش، ولا أنه بجهة العلو، وإن أردتم أنه جهة بالإضافة إلى العالم فكيف يجوز أن يكون من العالم أو جهة من جهات العالم، وهو غير ذلك؟ ولأنا قد بينا أن الجهات في الحقيقة إنما هي بالإضافة والاقتران، وذلك لا يمنع أن يكون ما تحته بالإضافة إليه جهة التحت، وما فوقه بالإضافة إلى ما تحته جهة الفوق، وهذا غير ممتنع في إضافته إلى الباري تعالى لأنه جهة لنفسه، والكون الكلي جهة هي غيره، وليس في هذا ما يعطي المساواة والمماثلة، ولا يوجب كون المخلوق قديماً، ولا القديم مخلوقاً فلا وجه للمنع منه، ولا يؤثر فساداً ولا يغير حقاً.

قالوا: ما تقولون: هل يقدر الله تعالى أن يخلق فوق العرش عرشاً آخر أم لا؟.

فإن قلتم: لا يقدر على ذلك فقد عجزتموه وحكمتم بتناهي مقدوراته، وهذا هو عين صفات الخلق، وإزالة صفة الألوهية عنه تعالى وهذا قول / محال، وإن قلتم يقدر ٧١ب/ط
على ذلك قلنا لكم فهذا يزيل (صفة الاستواء)(٣) على هذا العرش الأول وينقلها إلى العرش الثاني؟ أو يبقى وصفه بالاستواء على (هذا)(٤) العرش الأول فيكون العرش الثاني فوقه؟ وهذا محال ولأنا نسألكم هل ينتقل إلى الثاني بحركة وزوال أم لا.

فإن قلتم: ينتقل بحركة وزوال / فهذه صفات المخلوقين، وإن كانت لا بحركة ولا ٩١/ ر
زوال فهذه لا (تسمى)(٥) نقلة، وهذا ظاهر في إبطال قولكم بأنه مستوٍ على العرش.

(١) في (ر) تريدون.

(٢) في (ط) فهي.

(٣) في (ر) صفته بالاستوى.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ر) فهذا لا سيما.

قلنا: هذه المعارضة متوجهة نحو الباري في قوله: ثم استوى على العرش، والتأويل الذي ذكرتموه (قد)[1] أبطلناه، وإذا كانت معارضة لـله في كلامه كانت قولاً باطلاً لا يلتفت إليه، ولأن هذه مسألة من مسائل الأصول أن ما لا يكون هل يدخل تحت علم الله أن لو كان كيف كان يكون؟

فمن الأصوليين من يقول هذا الممتنع وجوده، المعدوم كونه، ليس له معلوم، (ولا)[2] يدخل تحت العلم إدراكه، فعلى هذا الطريق ليس لهذا السؤال جواب؛ لأنه سؤال عما لا سبيل إلى تعلق بالعلم به، وذلك يوجب إحالة هذا السؤال وإسقاط تكلف الجواب عنه.

ومن الأصوليين من يقول إنه يدخل في علم الله أن لو كان كيف كان يكون، فعلى هذا نقول هو قادر على ذلك؛ لأن القدرة في ذلك تحت حجر العلم فيه أنه لا يراد، ولا يكون، غير أنه لو كان مما يكون لوجب أن يكون بالإضافة إلى الله تعالى بوصف التحت، فأما انتفاء وصفه بالاستواء على العرش الأول إلى العرش الثاني، فالذي يقتضيه الحال في ذلك وفي الأخبار ما يشهد له لأنا قد روينا في حديث أبي رزين العقيلي أنه قال: "يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق العرش"؟، قال: "كان في
١٧٢/ط عماء فوقه / ماء وتحته هواء ثم خلق العرش"[3]، فإذا جاز أن ينتقل وصف علوه على السحاب إلى العلو على العرش جاز إذا تجدد عرش (آخر)[4] فوق هذا العرش، وقد أوجب لنفسه أنه الأعلى الذي لا يعلوه شيء أن ينتقل وصفه بالاستواء إلى الثاني على ظاهر الخبر المذكور.

٩٢/ ر فأما الانتقال الذي هو الحركة والزوال فإن هذا: أمر نشاهده في الجواهر / والأجسام لعلة قائمة بهما توجب ذلك فإن كان الباري مشاركاً لهما في ذلك، وفي العلة الموجبة

(١) في (ط) فقد.

(٢) في (ط) فلا.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سقطت من (ط).

له قلنا بذلك، وإن كان الباري يخالفهما في ذلك ويباينهما في علتهما الموجبة لذلك، فإنا نمنع من أن يكون بانتقال صفته والانتقال بحركة وزوال، وأمثال ذلك لامتناع ما يوجب ذلك، فإنا إنما نعرف ذلك وأمثاله نقلاً ونتصفحه هل يوجد فيه معنى يدرك بالقياس فيه محالاً أم لا؟، فإذا امتنع القياس وقفنا مع النقل، وهذا من جملة ما يوقف فيه على النقل، ويقطع فيه باب القياس والإلحاق لمنع المشابهة بين الشاهد والغائب في هذا الحكم وفي علته.

قالوا: ما تقولون في العرش هل يقدر الباري على إجراء الروح فيه فيصير بذلك حياً أم لا؟

فإن قلتم: لا يقدر على ذلك فقد عجزتموه وهذا محال، وإن قلتم يقدر على ذلك (اقتضى)[1] أن يكون مستوياً عليه بطريق المماسة للحيوان، وهذا محال لأن التماس لا يكون إلا بين الأجسام، والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

قلنا: هذا السؤال مطابق للسؤال الذي قبله، والجواب عنهما واحد فلا وجه لإعادته، ولأنا نقول لهم من القائل بأن الباري مستو على العرش بطريق المماسة حتى إذا صار العرش حيواناً صار مماساً للحيوان، فإن كنتم تدعون علينا أنا نقول ذلك فمعاذ الله، بل هذا تخرص وكذب يتقوله المبطلون علينا / حتى يوهموا العوام أنا نقول ما ٧٢ب/ط
تنفر منه النفوس وتأباه القلوب، ولا يضر الكذب إلا قائله، ولا مبالاة في مقام التحقيق بكثير من الصادقين فكيف بالكذابين، وناهيك وحسبك بجاهل يتنصر بالكذب. وإن كان يعني به غيرنا من المجسمة الذين نبرأ منهم ونكفر القائلين بقولهم، فهذا أمر الضير فيه على قائله، ولا نصيب لنا فيه فليعد الكلام على قائله دون المتنزهين عنه. / ٩٣/ ر

قالوا: قد قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] فهل تقولون: إنه مستو على العرش أم مستو على السماء أم هو مستو عليهما جميعاً؟ فإن قلتم إنه على العرش أبطلتم قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ وإن أوجبتم له الاستواء عليهما جميعاً اقتضى أن يكون في

(١) في (ط) افضى إلى.

مكانين في السماء وفي العرش وهذا محال.

وإن تأولتم قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ فما الفرق بينكم وبين من تأول ثم استوى على العرش أو تأولهما جميعاً، وهذه معارضة تبطل مذهبكم؟!.

قلنا: اعلم أنه عُدِّيَ الاستواء في أحد الموضعين بحرف "على" وهو الاستواء على العرش، وفي الموضع الآخر عداه بحرف "إلى".

فنقول لكم: هل التعدي بحرف "على" يوجب ما يقتضيه التعدي بحرف "إلى" أم لا؟.

فإن قلتم: المراد منهما واحد، (فهذا)[1] محال لإبطال مقاصد الحروف في تغايرها، فإن "على" تراد للعلو والارتفاع و"إلى" تراد للغاية والنهاية، وما يؤدي إلى إبطال الحروف فيما وضعت له من التغاير في المعاني، وإقامة أحدهما مقام الآخر لا بسبب يوجبه، ولا بداع يدعو إليه، كان ذلك مخالفاً للخطاب العرفي، وخارجاً عن العادة اللُّغوية، وما يؤدي إلى ذلك فهو قول باطل لا يلتفت إليه، وإن قلتم تداعي الحجة أن

١٧٣/ط أحدهما يراد به ما لا يراد بالآخر / ولابد من ذلك ولا محيد عنه.

قلنا لكم: فإذا علمتم تباين ما هما عليه من المعنى (وانفراد)[2] كل واحد منهما بما لا يشاركه الآخر فيه، فلم ألزمتمونا من المناقضة بينهما في القولين ما التزمتم؟ بل بان بهذا أن ما ذكرتموه إلزام باطل لا يحل قبوله، ولا يجوز العمل عليه، وما يؤدي إلى هذا يبطل في نفسه لفساد وضع السؤال فيه فهو بذلك مستغن عن الإطالة في إجابة أو تكلف لمعذرة، وهذا جليٌّ واضح.

وجواب آخر: وهو أن ذكر الاستواء يقع على وجهين:

٩٤/ ر أحدهما ما يتم الكلام فيه من غير / صلته بحرف جر، وذلك مثل قوله استوى النبات، واستوى الطعام، والمراد به إذا تم وكمل.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ﴾ [القصص: ١٤] أي تم وكمل، وقد يُذكر الاستواء بغير حرف جر يوجب التعدي إلا أنه يحتاج إلى مقارنة توجب كون معنى

(١) في (ط) فهو.

(٢) في (ط) انفرد.

استـوى أي ساوى أحدهمـا الآخر، فصـارا معاً فـيما وضع الخطاب لـه، ومنه قولهم "استـوى الماء والخشبة" ومـعناه تساوى الماء والخشـبة في العلو فتـساويا معـاً، وتقدير الكلام استوى الماء مع الخشبة.

وهذا باب من أبواب العـربية يعرف بما نـصب لإسقاط الحـرف الخافض فـيه، وهو أصل من أصول العربيـة، ومما يشبهه في المعنى مـا زيدٌ قائماً؛ لأنه يحسن فـيه ما زيد بقائم. فلما أسقط حرف الخفض انتصب قائمـاً، ولهذا ما لا يحسن فيه حرف الخفض يبـقى على الرفع في الإعراب ومنه قـولهم مـا زيدٌ إلا قائمٌ رُفِعَ لأنه لا يدخله حـرف الخفض.

والوجه الثـاني: ما لا يتم الكلام فيه إلا بإثـبات صلته بحرف جـر، وذلك يختلف باختلاف الحروف تارة، وباختلاف الأسـباب تارة فمن الحروف الواصلة "على" / مثل ٧٣ب/ط
قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ فهذا ينقسم بالمعنى المقـارن له، فإن كان المراد به جهة الشرف والفـضيلة وأمثـالهما، فالمراد به تحـقيق المكان والجهـة مثل قوله في الفـضيلة: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ ومثله "استوى الملك على سـرير مملكته"، ومنه قوله: ﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨] ومثال ذلك ما يقـصد به الجهة والمكان، وإن كان المراد به الاقـتدار والبسطة فذلك المـراد به تحقيق القدرة والغلبـة مثل قولهم استـوى فلان على المملكة واستوى الملك على البلاد، والمراد به القـهر والغلبة.
ومنه قول الشاعر:

قد اسـتوى بِشـرٌ على العِـرَاق من غير سـيف أو دم مهـراق / ٩٥/ ر

وذلك أن بشراً مع معـرفة حَدِّه في ذاته، استواؤه بطريق المكان والجـهة على العراق أمر بعيد يستحيل مثله، ويبعـد تحققه، فانتقل بطريق القرينة المانعة من أحد المرادين إلى الآخر، فبقي أنه أُريد به المعنى الآخر وهو الأليق به، والأولى بحصوله، فحملناه عليه بطريق الحاجة وتحقـيق الصحة لا غير ومن الحروف الواصلة "إلى" مـثل قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السَّمَاء﴾ فإلى تجعـل معنى استوى قصـد فصار معناه ثـم قصد إلى السماء فعملها وسواها وأحكم بناءها.

ومن الحروف الواصلة "مع" مثل قوله: استـوى الماء مع الخشبة، أي صارا على سواء في الرفعة والمقابلة، ومن الحروف الواصلة "الباء" وذلك مثل قولنا: استوى البناء بزيد، واستـوى الأمر برأي الأمـير، المراد به اسـتقام الأمـر، وصح البناء برأيه، ومن الحروف الواصلة "اللام" مثل قولنا استوى لفـلان الحال أي اعتدلت الحال له، وكذلك ما أشبه هذا من الحـروف التي يصح إيصالها باستوى للمعاني المطلوبة فـيها، فإذا كان كذلك وجب أن يكون كل حرف على مـا هو له ولما يراد به لا يصرف عنه إلا بسبب،
١٧٤/ط إما مانع من إجرائه / على أصله، أو بحال يقتـضي نقله له عن ظاهره، فأما غير ذلك فلا.

ومما يقوي هذا ويحـققه أن تعدي اسـتوى بحرف على إما يراد به المكـان والجهة أو القهـر والغلبة (على مـا بينا، ومحـال أن يراد بقوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ القهر والغلبة)[1] من جهة أن المغالب ما عز في نفسـه، وصعب في تمنعه والعرش (بالإضافة إلى الباري)[2] جلت قدرته لا غلبـة له ولا قوة لأنه صُنْعُه ومفـعوله، فإضافـة الغلبة والقهر إليه بعيد أن يضاف إليه، فبقي أنه أراد به الجهة والمكان لا غير.

قالوا: معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ أي استوى على المملكة أو على الملك
٩٦/ ر لأن العرش / يعبـر به عن الملك (ولهذا يقال ثُلَّ عرشـه أي هُدم ملكه. قلنا: العرش يعبر به عن الملك)[3] على سبيل المجاز في موضع مخـصوص، فإنه يقال: "ثُلَّ عرشه أي هدم ملكه، ولا يقال بنى عرشه إذا استوى مـلكه لأن القول المجاز منقول لا يتعدى النقل فيـه. فإذا قيل ذلك في الهـدم، ولم يقل في البناء دل على أنه مجـاز في محل الاصطلاح الناقل عن الأصل، فـما سـواه يجب أن يحمل على الأصل إلا أن يقـارنه دليل ينقله، ولأنه إذا هدم ملك فلان فمن ملكه استواؤه على عرشه، فدخل الكل تبعاً للأصل فجـار أن يتجوز به، فأمـا في مسألتنا فلا حـاجة بنا إلى ذلك فامتنع فـيه هذا

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) بإضافة الباري.

(٣) سقطت من (ط).

التأويل وبقي على أصله.

قالوا: فما معنى قول أم سلمة: "الاستواء معلوم والكيف مجهول" إذا كان معلوماً فكيف يكون من المتشابه والمتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى ؟.

قلنا: المراد بقولها الاستواء معلوم أي هذه الصفة مضافة إلى الباري تعالى ثابتة له، ندرك ذلك علماً بطريق مقطوع عليه، وهو أنا علمنا استحقاقه لهذه الصفة بالقرآن الثابت بالتواتر، فنحن نعلم ثبوت هذه الصفة له بالقرآن الذي يثبت بمثله العلم، فأما الاطلاع على معناه والوقوف على حقيقته فذلك أمر يعود إلى الكيفية وهو الذي قالت فيه والكيف مجهول، والجهالة منه من جهة أنه / لا سبيل لنا إلى إثبات ما يتعلق ٧٤ب/م
الكيفية به، فإن الكيفية تبع للماهية، ولا سبيل لنا إلى إثباتها، فجهل الأمر في الكيفية لذلك.

فصل

اعلم أن الصفات الذاتية الواجبة لله تعالى على ضربين:

منها ما هي راجعة إلى معنى، وذلك مثل قولنا: حيٌّ وعالِمٌ وقادرٌ وسميعٌ وبصيرٌ ومريد وأمثال ذلك. فهذه تسمى / صفات المعاني، فالباري تعالى موصوف بها لثبوت معانيها له فهو حي بحياة، قادرة بقدرة، عالم بعلم، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة. ٩٧/ د

والضرب الثاني: ما لا يرجع إلى معنى مثل قولنا باق وقديم، فهذه لا نقول فيها باق ببقاء وقديم بقدم فأما الأشعرية فجعلوا الجميع من صفات المعاني[(١)]. "و"[(٢)] قالوا: هو (قديم)[(٣)] بقدم باق ببقاء كما هو عالم بعلم، وأما المعتزلة فإنهم يقولون ما يستحقه الباري تعالى من الصفات يستحقه لنفسه لا لمعنى فهو عالم لنفسه لا بعلم وحي لنفسه لا بحياة وقادر لنفسه لا بقدرة[(٤)].

فنبدأ بالكلام على المعتزلة، فنقول: الدلالة على ثبوت المعاني في حقه من طريقين: أحدهما: النقل، والثاني: المعقول.

فأما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فأثبت لنفسه علماً، فدل على أنه لما ثبت له

(١) اختلف الأشاعرة في هذا الضرب الثاني من الصفات على قولين: فمنهم من أثبتها من صفات المعاني، زائدة على معنى الوجود بمثابة العلم في حق العالم، فقالوا: باق ببقاء، وقديم بقدم، وينسب إلى القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلاب. ومنهم من قال: إنها ليست زائدة على نفس الوجود واستمراره، وهو مذهب الأشعري والجويني والباقلاني والآمدي. راجع: البغدادي: أصول الدين ص (٩٠)، الجويني: الإرشاد ص (١٣٣)، الآمدي: غاية المرام ص (١٣٦)، الرازي: المطالب العالية (٣/ ٢١١).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) انظر عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (١/ ٢١٠، ٢١١)، شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٧)، القاسم الرسي: العدل والتوحيد ونفي التشبيه (١/ ١٣٣، وما بعدها)

المعنى الذي هو العلم ثبت له استحقاق الصفة، وهو كونه عالماً (بعلم)[1].

قالوا: قوله: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ المراد به أنزله وهو يعلمه أو أنزله بإذنه وأمره، فليس في هذا ما يدل على أنه عالم بعلم، ويحقق هذا ويوضحه أن ما تعدى من الأفعال بحرف الباء فإنه يُراد به أن يكون المتعدي بالباء هو الفاعل، كما تقول ضربت زيداً بالسوط وأخذت المنديل بيدي، ومعلوم أنه إنما أنزله بقدرته، وأحاط به علماً، فأما أن يكون / العلم هو الذي به نزل فلا. ١٧٥/ط

قلنا: كل ما يظهر ويحصل بالقدرة فالعلم محيط به، كما إنه وإن كان بالقدرة إلا أنه لا ينفك عن إرادة، فتقديره أنزله وعلمه محيط به، وأنزله وهو عالم به بعلمه ولأن إسنادهم أنزله إلى القدرة أمر لا (يقولون)[2] به، لأنه تعالى عندهم قادر لا بقدرة وإنما هذا شيء (يستقيم)[3] على قولنا. فإذاً قد حملوا الكلام / على ما لا يقولون به. ٩٨/ ر

والطريق الثاني: المعقول وفيه أدلة منها أنا نقول لو كان الباري عالماً لذاته لأوجب ذلك أن تكون ذاته علماً؛ لأن في الشاهد أن ما كان العالم لأجله عالماً كان علماً، إذ العلم هو العلة في كونه عالما ألا ترى أن ما كان الأسود به أسود كان سواداً وما كان المتحرك لأجله متحركاً كان حركة فكذلك ما كان العالم لأجله عالماً كان علماً لأن اقتران أحدهما (بالآخر)[4] يجري مجرى العلة والمعلول الذي لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، وإذا ثبت هذا، وقد اتفقنا على أن ذاته تعالى ليست علماً بطل أن يكون عالماً لذاته.

قالوا: لم قلتم إن العلم في حق الشاهد علة في كون العالم عالماً في الغائب، وما الدليل على ذلك؟.

قلنا: الدليل على ذلك أنا وجدنا الإنسان يختلف الحال به فتارة يكون عالماً، وتارة

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) نقول.

(٣) في (ط) ينقسم.

(٤) في (ط) (بالأخرى).

يكون جاهلاً، وأول أحواله عدم العلم في حقه، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]. فإذا كان غير عالم ثم صار عالماً فلا يخلوا إما أن يكون عالماً لذاته من جهة أن ذاته كانت موجودة قبل العلم كما هي موجودة بعد العلم، ولو كان عالماً لذاته لاقتضى ذلك أن يكون عالماً ما كانت ذاته قائمة، وقد اتفقنا على كون ذلك باطلاً فإذا بطل هذا ثبت أنه إنما كان عالماً لمعنى زائد
٧٥ب/ط على ذاته / وهو العلم الذي ذكرناه.

قالوا: فما يؤمنكم أن يكون ذلك المعنى أمراً آخر هو غير العلم، فما الدليل على أنه يجب أن يكون هو العلم.

٩٩/ ر قلنا: من جهة أنا قد وجدنا الإنسان قادراً ومريداً وحياً إلى غير ذلك من صفات / المعاني ولا يوجب ذلك ولا شيء منه أن يستحق لأجله أن يكون عالماً مع عدم العلم في حقه، فإذا ثبت هذا تعين أن يكون العلم لا غير، وهذا يرجع إلى معنى صحيح، وهو أن كل معنى إذا وجد في محل اشتق لمحله اسم أو صفة منه، فإذا وجدت فيه القدرة استحق أن يسمى قادراً، وإذا وجدت فيه الإرادة وجب أن يسمى مريداً، وإذا وجدت فيه الحياة، وجب أن يسمى حياً، فكذلك العلم ولا فرق، وهذا جليٌّ (واضح)(١) بيِّن.

قالوا: إذا صح لكم هذا في الشاهد فنقول: ما ذكرتموه لا يلزم من جهة أنا لم نجعل ذاته موجبة لكونه عالماً إثبات صفة لموصوف غيره، ونحن لا نقول: إن ذات الباري توجب العلم لغيره التي هي ذات أخرى، وإنما وجب لها كونها عالمة بها لا بشيء آخر.

قلنا: قولنا عالم صفة حقيقة لذات فالصفة قائمة بالذات قيام سائر الصفات فصار قولنا عالم كقولنا أسود، وليس يجوز أن تكون ذات سوداء لذاتها لا لهيئة هي عليها، وذلك يوجب أن يكون كون الذات سوداء لعلة هي السواد، وكذلك العلم ولا فرق بينهما.

(١) سقطت من (ر).

قالوا: ما تنكرون على قائل إن العالم هو من فارق الجاهل بمفارقة ما وتميز عنه بكونه عارفاً متثبتاً، فأما كون العالم عالماً بعلم فذلك أمر يقف على الدليل، وكون الشاهد كذلك فليس يجوز أن يكون حجة من جهة أن في الشاهد لم يثبت العالم عالماً بعلم من جهة كونه عالماً، وإنما علمناه (مما)[1] تقدم / ذكره، وهو أنه قد يكون مرة ١٧٦/ط جاهلاً ومرة عالماً، وقد نرى شخصين يتساويان في وجود الذات ويختلفان فأحدهما عالم، والآخر غير عالم، فلما تساويا في جواز عدم العلم وتساويا في وجوده، وافترقا في حصوله مع التساوي في الذاتية، علمنا أنه إنما كان عالماً لمعنى هو العلم، / وهذا ١٠٠/ر معدوم في حق الباري تعالى؛ فإنه لما لم يجز عليه الجهل في حال مع وجود ذاته، علمنا أنه كان عالماً بذاته لأنه لن يفارق علمه لذاته.

قلنا: قولكم هو من فارق الجاهل وتميز عنه صحيح، لكنه بماذا فارقه وتميز عنه أبذاته أم بمعنى وجد بذاته استحق لأجله صفة بها فارقه؟.

فإن قلت: بذاته فقد أبطلنا ذلك، وإن قلت لمعنى استحق لأجله صفة فارقه بها فهو الذي نقوله ولا سبيل إلى إثبات غيره، وقولكم إن العالم في الشاهد لم يثبت عالماً بعلم من جهة كونه عالماً فلا نسلم هذا، وقد بينا أن العلم كالعلة في صفة العالم بأنه عالم على ما قدمنا بيانه، وما أسندتموه إليه من جواز تعاقب العلم والجهل في حقه ومن تغاير الإنسانين في العلم فذلك قد جعلناه حجة لنا فيما تقدم بما فيه كفاية؛ ولأن دخول التعاقب عليه في العلم والجهل من جهة أن علة كل واحد منهما جائزة عليه ممكنة في حقه، فدخلها التعاقب من هذا الطريق؛ لأنه متى ارتفعت علة أحدهما ثبتت علة الآخر، وإنما لم يجز مثل ذلك في حق الباري تعالى من جهة أن الباري يستحق صفات التمام والكمال ويتنزه عن صفات النقص والعجز (واستحقاقه للكمال والتمام مقترن بذاته، فأوجب ذلك أن)[2] يكون العلم ثابتاً في حقه بثبوت ذاته.

وجواب آخر: وهو أنا نقول ما تنكرون على من يقول إنا لما علمنا أنه واجب له

---

(١) في (ر) وبما

(٢) سقطت مر (ط)

٧٦ب/ط تعالى صفة العالم وجب أن يكون له علم من حيث / الوجوب ولا يوجب وجوب كونه عالماً أن لا يكون له علم كما لم يوجب كونه ذاتاً واجبة أن لا يكون له ذات.

١٠١/ر قالوا: / الفرق بين العلم والذات في هذا أن العلم اسم مشتق والذات اسم علم غير مشتق.

قلنا: فهذا هو الحجة لأنه لما كان العالم اسماً مشتقاً من العلم وجب اقتران أحدهما بالآخر اقتران الفاعل بالفاعل فإنا لا نعلم فاعلاً لا فعل لـه، كذلك لا يوجد عالمٌ لا علم له؛ ولأن كونه عالماً لا يحتاج إلى معنى يثبت لأجله يوجب أن لا يحتاج في إثباته عالماً إلى ذاته فإذا كان لا بد من ذات يقوم بها وصف عالم فكذلك لابد من علم يثبت به استحقاق وصف عالم، ولا فرق بينهما.

ودليل آخر: لو كان الباري عالماً لذاته أو عالماً بذاته لا يعلم لوجب أن يعلم بما به يقدر ويقدر بما يعلم، وهذا محال من جهة أن العالم استحق صفة عالم لا بما استحق به صفة قادر إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون كل قادر عالماً وكل عالم قادراً وهذا محال؛ لأنه قد يكون القادر قادراً ولا يكون عالماً وكذلك في العلم، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون عالماً لمعنى ليس هو ذاته، وليس إلا ما ذكرنا، وهذا في الشاهد جليٌ واضح لا خفاء به فيجب أن يكون في الغائب مثله لما ذكرنا.

ودليل آخر: قد ثبت أن الباري يوصف بأنه فاعل وصانع، وثبت أنه يوصف بإحكام الصنع واتساق الفعل، (ولا)[1] يخلو أن يكون إحكام الصنع دالاً على ذاته أو أن يكون دالاً على أمر زائد على ذلك، وهي صفة لأجلها صدر الإحكام، ومحال أن
١٧٧/ط يكون دالاً على ذاته لأن نفس الفعل يكفي في الدلالة على الذات / الفاعلة والإحكام أمر زائد على الفعل، فإذا بطل هذا القسم وجب أن يثبت القسم الآخر، وهو أن
١٠٢/ر يكون / الإحكام دالاً على أمر زائد، وهو إثبات العلم والحكمة كما إنه يحتاج الإحكام إلى إثبات حكيم عالمٌ وهذا واضح جلي، لا محيد لهم عنه.

قالوا: إثبات الأفعال المحكمة تدل على ذات عالمة حكيمة، وهذا كاف في إثبات

(١) في (ط) فلا.

العمل المحكم، وبه نستغني عن الدلالة به على أمر زائد، وهو العلم، وإذا استغنينا عن ذلك وجب أن لا يثبت ذلك إلا بدليل آخر.

قلنا: كيف يجوز أن يقال قد استغنينا عن ذلك مع كون هذه الأسماء مشتقة مأخوذة من معاني يتعلق بها تعلق العلة بالمعلول، وقد بينا ذلك فيما تقدم بما فيه كفاية.

واحتج المخالف بأنه لو كانت صفاته تحتاج إلى معاني زائدة على الذات؛ لوجب أن يوصف بالاحتياج، وهذا محال لأنه قد ثبت أنه غني، وعلى قولكم أنه يحتاج إلى غير ذاته من العلم والقدرة وغير ذلك، ولأن ذلك يوجب أن يكون أمثالاً له، فيوجب ما ذكرتم أن يحتاج إلى مثله، وكلاهما محال.

والجواب: أن الباري ذات ثابتة بحقيقة الإثبات بصفاتها الواجبة لها، وبمجموع الذات والصفات وجب أن يكون إلهاً واحداً فلا يجوز أن يقال إنه محتاج إلى ما هو ذاته، وما يثبت له، وما هذا إلا كما نصفه بأنه فاعل فنقول المصحح لكونه فاعلاً كونه حياً فيقال: هو محتاج إلى المصحح وهذا محال بل نقول، هو فاعل وهو موصوف بما يصح معه الفعل وهو الحياة، وكونه حياً، ولا يؤدي ذلك إلى إثبات الحاجة / في حقه ٧٧ب/ط
إذا كان التمام له، والكمال والغنى بذاته وصفاته، ومثله هاهنا، فاستقر بما ذكرنا أن الحاجة إنما يتحقق إثباتها إذا كانت مستفادة من الغير فأما إذا عدمت الحاجة بصفة ثابتة للنفس، فلا يقال إن هذا من باب الحاجة.

وأما قولهم / إن ذلك يوجب أن يكون العلم والقدرة والحياة وسائر المعاني أمثالاً له ١٠٣/ر
قديمة معه فهذا باطل من جهة أن ما يستويان في الوجود لا يوجب التساوي في المثلية فما الدليل على ذلك وما الموجب له، ونحن نعلم أن الأجسام تشارك الأعراض في الحدث وليس أحدهما مماثلاً للآخر، وكذلك السواد يشارك (الأسود)[1] والبياض يشارك الأبيض والحركة تشارك المتحرك في التساوي في الحدث والوجود، وليس أحدهما مشابهاً للآخر، ولا مماثلاً له، ولأن (تساوي)[2] الصفة والموصوف محال من

(١) في (ط) الأبيض.

(٢) في (ط) التساوي.

جهة أن الصفة قائمة بالموصوف وهي معه في مقام المحمول، وهي تنسب إليه نسبة البعض والجزء من الكل، وذلك يرفع المماثلة والمساواة ويحقق هذا أنه لو كانت الصفة التي هي العلم توجب المثلية والمساواة لوجب أن يكون مثل ذلك في صفة (العالم)(١)، وقد اتفقنا على ارتفاع المثلية هناك بعلة كونها صفة ومثله هاهنا.

واحتج بأنه لو جاز أن يكون عالماً بعلم جاز أن يكون عالماً بعلمين وأكثر ألا ترى أن المخلوق لما كان عالماً بعلم كان عالماً بعلمين وعلوم.

والجواب: أنا نطالبهم بصحة الجمع، ونقول لم إذا وجب إثبات علم وجب إثبات علمين؟ وليس هذا هو العلة في الشاهد ولأن المخلوق علمه عرض يستند إلى ضرورة
١٧٨/ط أو استدلال والعرض يزول ويخلفه غيره / فلهذا احتاج إلى علوم، والباري تعالى علمه ليس عن ضرورة ولا عن استدلال ولكنه صفة واجبه لذاته، فلهذا لم يفتقر إلى أكثر من علم واحد، وإذا ثبت ما ذكرناه في العلم ثبت في غيره من الصفات المعنوية.

(١) في (ط) العلم.

فصل

فأما القول بأنه باق وقديم، فلا نقول إنه ببقاء وقدم، وقد ذكرنا أن الأشعرية يقولون باق ببقاء قديم بقدم، والدلالة على ما ذكرنا أنا نقول حقيقة / الباقي هو ما بقيت ذاته ٧٥ب/ط على ما هي عليه زمانين وأزمنة، وكذلك قولنا القديم عبارة عما تقدمت ذاته على غيرها بوجودها وثبوتها.

فنقول لهم: ما تعنون بقولكم البقاء أتشيرون به إلى الذات أم إلى تعاقب الأوقات مستمرة عليها؟ فإن أردتم الأول فمحال لأن الذات هي الباقية، ومحال كون الباقي هو البقاء كما إن من المحال أن يكون العالم هو العلم والحياة هي الحي، وعلى هذا جميع الصفات المعنوية. وإن أردتم به الثاني وهو تعاقب الأوقات مستمرة على الذات فمحال من جهة أن الأزمان وتكرارها أمر منفصل عن الذات وليس بصفة لها ولا هو قائم بالذات وإنما هو أمر منفصل عنها، فالزمان ظرف للموجودات منفصل عنها كما إن المكان ظرف يثبت له حكم الانفصال عن المتمكن، وهذا جليٌّ واضح يمنع أن يكون الباقي والقديم من صفات المعاني.

قالوا: ومعلوم أن البقاء مصدر يشتق منه الماضي فيقال: بقي، والمستقبل فيقال يبقى، والفاعل فيقال باق، والمفعول فيقال مبقي، وذلك (مثل)[1] العلم، فإنه يقال علم يعلم علماً فهو عالم، وإذا تشاركا في الاشتقاق وتساويا في إثبات المصدر، فالمصادر أسماء المعاني التي يستحق بها إثبات الصفات لكل موصوف / ، فإذا وجب أن ٧٨ب/ط يكون عالماً بعلم وجب أن يكون باقياً ببقاء.

قلنا: اعلم أن الخطاب جارٍ في المصادر والاشتقاقات على الأعم والأغلب، وقد يدخل مثل هذا فيما لا حقيقة له، ولا وجود من ذلك العدم، فإنه مما يدخله ذلك، فيقال للماضي عَدِم وللمستقبل يُعْدَم وللفاعل مُعْدِم، وللمفعول مَعْدُوم وللمنفعل مُنْعدِم، والمصدر المشتق منه العدم، وإن كان ذلك مما لا حقيقة لوجوده، ولا هو صفة

(١) في (ط) مثال.

١٠٥/ر يتعلق بموصوف. فإذا ثبت هذا بطل التعلق بمثل هذا التصريف في إثبات / حقيقة الذاتية لما قصد بيانه به، والمرجوع فيه على الحقيقة إنما هو إلى ما ذكرنا وهو جليٌّ واضح.

ودليل آخر: الباقي كلمة تقال على ذات تكرر عليها زمانان وأكثر، (فإذا)(١) زاد تكرر الزمان عليه قيل عَتِقَ، فإذا زاد تكرر الزمان عليه قيل قَدُمَ، فإذا سبق غيره قيل أعتق منه وأقدم منه، فإذا تقدم على غيره مطلقاً قيل قديم، وإذا كان ذلك عبارة عن ذات تكررت عليها الأزمان وسبقت الكائنات بوجودها (فذاتها)(٢) ليست بقاء لها، والزمان ليس من ذاتها في شيء فيقال إن الزمان هو بقاؤها، وإذا بطل القسمان امتنع أن يكون ثم ما يشار إليه ويسمى ببقاء وقدم، وهذا جليٌّ واضح ظاهر لمن تأمله، فإن أعادوا معنى السؤال الأول فقد أسلفنا الجواب عنه.

قالوا: اعلم أن قولنا سابق، وباق وقديم يجري مجرى قولنا ظاهر وخفي ومستتر، وذلك أن الظاهر هو ما ارتفعت الموانع من إدراكه والمستتر هو ما غطاه الحجاب، ولم
١٧٩/ط يمنع ذلك الذي هو إضافة إلى معنى لا يعود إلى ذاته / أن يقال ظاهر بظهوره مستتر باستتار، ويكون ذلك اسماً لمعنى زائد على الذات المستترة والظاهرة فكذلك البقاء والقدم ولا فرق.

قلنا: (لو قلنا)(٣) في الظهور والاستتار ما نقوله في البقاء والقدم جاز. فعلى هذا يسقط السؤال ولو أنا سلمناه على سبيل النظر فنقول الظهور عبارة عن زوال الموانع بعد ثبوتها والزوال معنى يشار إليه، وهو حركات تظهر إما في الظاهر، وإما في الساتر، فلذلك أثبتناه فأما في مسألتنا فالبقاء والقدم قد بيناه، وأنه ليس بمعنى يشار إليه فلهذا
١٠٦/ر افترقا وتحقق هذا/ .

(١) في (ط) وإذا.

(٢) في (ط) بذاتها.

(٣) في (ط) وأما.

الباب الثاني

القول في القرآن

فصل

كلام الله تعالى ليس بجسم، وكذلك سائر الكلام، وهو قول عامة الناس، وذهب إبراهيم النظّام[(١)] إلى أن الكلام جسم لطيف[(٢)]، والدلالة على ذلك أنه لو كان الكلام جسماً لدخلت عليه صفات الأجسام، وهو أن يكون قائماً بنفسه وأن يكون متحيزاً (وأن يكون)[(٣)] محتملاً للألوان، وأن يكون مفتقراً إلى الأكوان، ولدخل عليه الزوال والانتقال بنفسه، والخصم في هذه المسائل بين أمرين: أحدهما: تسليمها وأنها لا تجوز على الكلام، وهو الحق الذي لا ريب فيه، وفي ذلك إبطال لقوله قطعاً ويقيناً على وجه لا محيد لهم عنه، والثاني: أن يمنع ذلك ويقول كل ذلك جائز على القرآن فهذا فيه ركوب جهالة تغني إدراك ذوي العقول لها عن الاشتغال بالدلالة عليها إلا أنا نشير إلى ذلك بما لا يستغني عنه أهل البدايات.

فنقول هذا قول يقتضي ويوجب أن ينتقل الكلام بنفسه من بلدٍ إلى بلد وإن بعد، وهذا أمر لم يدركه أحد لأنا لم نجد أحداً كامل العقل يقول أنه انتقل إليه كلام من بغداد / إلى مكة، أو أن له صديقاً بالمشرق وهو بالمغرب فانتقل كلامه إليه حتى ٧٩ب/ط سمعه، وكل واحد منهما في مكانه، ولأنه لو صح ذلك فيه لوجب أن يجوز عليه الحياة فيكون حياً كما إن سائر الأجسام يجوز أن تكون حية بحياة يجريها الله فيها، وهذا محال أيضاً قطعاً ويقيناً.

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ النظّام شيخ المعتزلة صاحب التصانيف، تكلم في القدر وانفرد بمسائل وهو شيخ الجاحظ، توفي سنة بضع وعشرين ومائتين (الذهبي: سير ١٠ /٥٤١)، الخطيب: تاريخ بغداد (٦/ ٩٧)، ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ (ص١٧)، الشهرستاني: الملل والنحل (٥٣).

(٢) ذهب النظام إلى أن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلّف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وأحال أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه. (الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٨). وقارن رد المصنف برد القاضي عبد الجبار في المغني / ت إبراهيم الإبياري / ط ١، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م / (٧/ ٢٤، ٥٢)، والشهرستاني: نهاية الأقدام (ص٣١٨).

(٣) سقطت من (ط).

ودليل آخر: قد ثبت أن كل حاسة خصت بإدراك محسوس، ومعلوم أن إدراك الأجسام تارة يكون بالنظر (عند)[1] حملها للألوان وتارة يكون باللمس، واتفق (العلماء)[2] والعقلاء من عند آخرهم أن السمع حاسة لا سبيل إلى إدراك الأجسام (بها)[3]، وإنما تُدرِك الأصوات دون الأجسام والجواهر، وإذا ثبت هذا بطل أن الكلام

١٠٧/ر جسم لأنه لا يدرك بالنظر ولا باللمس / وإنما يدرك بالسمع، فإن تجاهل فخاصم وقال الأسماع تدرك الأجسام فقد ركب ما يخالفه العقلاء كلهم عليه، ونستغني عن إطالة قول في الرد لقوله غير أنا نشير إلى إيضاحه كالسؤال الأول فنقول: إن جاز أن يقال السمع يدرك الأجسام جاز أن يقال النظر يدرك الأصوات وكذلك اللمس، وجاز أن يقال يدرك الأرائح فإن جوز هذا سقطت مكالمته للمحال الذي ركبه، وإن امتنع من ذلك بطل قوله، وهذا جلي واضح يغني عن الإكثار والإطالة فيه.

ودليل آخر: قد ثبت عند العقلاء قاطبة أن الأجسام قائمة بنفسها، لا تفتقر ذواتها في إثباتها إلى (ما تقوم)[4] به، وأنها حاملة للصفات، وأنه يستحيل أن تكون محمولة، وأن تكون صفة لغيرها، وقد ثبت أن الكلام يفتقر إلى ما يقوم به، وأنه ليس يقوم بنفسه، وهذا جلي واضح في مفارقة الكلام للأجسام.

١٨٠/ط ودليل آخر: لو كان كلام الآدميين جسماً لوجب أن يكون باقياً / زمانين أو أكثر؛ لأن الأجسام لا تنفك من بقاء زمانين وقد علمنا قطعاً ويقيناً استحالة بقاء كلامهم زمانين وأكثر، بل يفنى مقترناً بوجوده وإذا ثبت هذا بطل ما ادعاه الخصم قطعاً، ولم نجد للخصم شبهة تصلح أن تورد ونتكلم عليها في عموم كتب النظر إلا ما ذكرناه من ارتكاب ممانعات قد ذكرنا بعضها، ويستدل بما ذكرنا على باقيها؛ لأنها يجمعها نوع واحد وهو الدعوى.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) به.

(٤) في (ط) ما تقدم.

فصل

وكلام الله تعالى ليس بعرض، وذهبت المعتزلة والقدرية والجهمية والنجارية[1] إلى أنه عرض يجوز وجوده في أماكن كثيرة وفي وقت واحد، وبنوا هذا على أصولهم، منها أنه صفة فعلية، ونحن نقول الكلام صفة نفس لا صفة فعل[2]، ومنها أنه مخلوق ومحدث، ونحن نقول كلام الله قديم، ومنها أن الكلام يدخله الترتيب في ثبوته / ١٠٨/ر
ووجوده، فلا يوجد حرف إلا مع عدم غيره من الحروف، ويثبت الثاني بعد عدم الأول، وعلى هذا سائر الكلام، ونحن نقول ما ثبت كلاماً لله تعالى فإنه لا يدخله الترتيب في وجوده وأنه لا يسبق شيء منه شيئاً.

فأما القول بأن القرآن قديم فهو أكثر الفصول وأظهرها كلاماً وأكثرها حججاً وشبهاً ونحن نورده عقب هذا الفصل إن شاء الله، ويبقى الكلام في هذا الفصل على

---

(١) النجارية: أتباع الحسين بن محمد النجار المتوفى ٢٣٠ هـ، ويطلق عليهم الحسينية وكان له مع النظّام مجالس ومناظرات، وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال، كان النجار يقول إن كلام الله تعالى إذا قرئ فهو عرض وإذا كُتب فهو جسم. عنهم ينظر (البغدادي: الفرق بين الفرق ٢١٧)، (الشهرستاني: الملل والنحل ٨٨)، (الأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٦)، (الإسفرائيني: التبصير ٦١).

(٢) اختلف الناس في كلام الله تعالى هل هو صفة ذات أم صفة فعل؟ ذهبت المعتزلة إلى أنه صفة فعل فإذا أراد الله أن يتكلم خلق الكلام في محل فصار كلاماً له سبحانه، وأنكر عليهم السلف ذلك وقالوا إن من خلق صفة في محل لم تكن صفة له وإنما هي صفة من قامت به وإلا لزم أن يكون كل كلام في الوجود كلام له تعالى؛ لأنه خلقه، وقالوا إن الله تعالى موصوف بالكلام أزلاً وأبداً فهو صفة له سبحانه، وما كان صفة للخالق فليس بمخلوق إلا أنه يتعلق بمشيئته وقدرته، فإذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم. فجاء عبد الله بن سعيد بن كلاب فقال: إن الكلام صفة نفس غير متعلقة بمشيئته وقدرته، فأنكر عليه السلف ذلك وقالوا: إن كلامه يؤول إلى قول المعتزلة. والمصنف هنا قريب من قول ابن كلاب وإن اختلف معه في التفصيل. انظر عبد الجبار: المغني (٧ / (٣)، شرح الأصول الخمسة (ص٥٢٧)، الأشعري: مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٥٨)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ١٠٠)، الآمدي: غاية المرام (ص٨٨)، السفاريني: لوامع الأنوار (١/ ١٣٤)، ابن أبي العز: شرح الطحاوية (ص٦٣).

ثلاثة (فصول)(١):

أحدها: أن الكلام ليس بصفة فعل، وإنما هو صفة نفس.

والثاني: أن كلام الله لم يدخله الترتيب في وجوده وثبوته صفة لله تعالى.

والثالث: يدل على عين الفصل وأنه ليس بعرض.

وفي الاحتجاج على كونه قديماً ما (يبطل التعلق)(٢) منهم بهذه الأصول غير أنا
٨٠ب/ط نقصد تخصص الفصول بالأدلة، وإخراج النفوس عن مقامات الشبهة فيما / يتعلق به الزاعم أن كلام الله مخلوق.

والأولى أن نبدأ هاهنا بالكلام على عين الفصل وهو أنه ليس بعرض. فالدلالة على ذلك من طريقين: أحدهما النقل، والثاني أدلة النظر والعقل.

أما الطريق الأول فقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ [يونس: ٦١]، فوجه الدلالة أنه فرق بين التلاوة والعمل ولو كانا جميعاً شيئاً واحداً لَمَا احتاج إلى التفرقة المذكورة، ولكانت عياً من القول (وإطالة في)(٣) غير فائدة والأصل في كلامه تعالى خاصة، وفي سائر كلام العقلاء الحكماء عامة، أن يوضع لفائدة وإلا صار لُكنه في الكلام، وهذا دليل يصلح أن يكون نافياً لكونه فعلاً، ونافياً لكونه عَرضاً، لأنه إذا انتفت عنه الفعلية خرج أن يكون عرضاً لأنه لا عرض إلا مفعول.

١٠٩/ ر والطريق الثاني: النظر المعقول / وهو أنا نقول لو كان الكلام عرضاً يوجد في محل واحد، ويجوز أن يوجد في محل غير ذلك المحل، فهلا قلتم إنه يجوز أن يكون متحركاً إلى المكان الذي وجد فيه فإن قالوا لا يجوز ذلك لأنه موجود في المكان الأول قلنا: وكذلك لا يجوز أن يكون كائناً في مكان آخر لأنه موجود في المكان الأول.

ويقال لهم: إذا قلتم: إنه عرض يجوز أن يكون في مكان ثم يصير في مكان آخر

(١) في (ط) اصول.

(٢) في (ط) التعليق.

(٣) في (ط) والإطالة من.

غيـره، فهل له كـون أم لا ؟ فإن قـالوا: لا، قلنا لهم وكذلك يتـحرك ولا حـركة له ويسكن ولا سكون له، وإن قالوا له كون في غيره فيقال لهم: إذا جاز أن يكون الكائن في المكان كائناً، يكون في غيـره في وقت كونه فيه، فلم لا يجوز أن يتـحرك المتحرك بحركة في غيره ويسكن بسكون في غيره.

ودليل آخر: يقال لهم: إذا قلتم إن الكلام عـرض يجوز وجوده في مكانين، فلم لا يجوز كلام لمتكلمين، وقدرة لقادرين[1] / وإذا قلتم أو قال بعضكم يجوز اجتماع في ١٨١/ط مكانين، فلم لا تثبتون حركة لمتحركين وقدرة لقادرين؟.

ودليل آخر: يقال لـهم إذا جاز وجود كلام واحد في مكانين، فـلم لا يجوز وجود حياة واحدة وإرادة واحدة في مكانين؟ فإن قـالوا: لأن الأعراض مختلفة الأجناس فلا يقاس بعـضها على بعـض. قلنا لهم: فهلا قلتم هذا؟ وقـلتم: إنه يجوز وجود حـياة واحدة في مكانين، ولا يجوز وجود كـلام واحد في مكانين. فإن قالوا: إنما منعنا من ذلك لأنه قد يبلغ الكلام إلى أمـاكن كثيرة، ويسـمع فيها مجـازاً أن يكون في الأماكن كلها في وقت واحد، والحياة بخلاف ذلك.

قلنا لهم: فمـا تنكرون على من يقول: إن الجسم (قد)[2] يذكر في أمـاكن كثـيرة وكذلك القدرة والإرادة والحياة، وذلك يوجب أن يكون الجسم والقدرة في أماكن كثيرة في وقت / واحد، فلما لم يجز ذلك في هذه المواضع فكذلك في الكلام. ١١٠/ ر

قالوا: قد أسلفتم فيما تقدم أن الكلام أمرٌ يختص إدراكه بحاسة السمع والذي يدرك بحاسـة السمع إنما هو الصـوت، والأصوات أعراض، فـإن الأصوات التي يتـأدى بها حروف القـرآن هي الأصوات التي يتـأدى بها كلام الآدمـيين ولا محيـد ولا مدفع عن كون كلام الآدميين عـرضاً، إذ هو مختص بحاسة السـمع فليكن القرآن كذلك لأنا لا نجد بينهما فرقاً.

قلنا: قد كان القياس يقتضي هذا لكن قد ثبت بالأدلة القاطعة الجلية أن القرآن قديم

(١) في (ط) بقادرين.

(٢) في (ط) قد يكون.

غير محدث ولا مخلوق، وإذا ثبت قدمه امتنع أن يكون جسماً أو عرضاً لأنا نحكم بخلق الأجسام والأعراض. هذا جواب ذكره بعض أصحابنا.

وذكر آخرون جواباً آخر فقالوا السمع آلة يدرك بها الكلام، وليس كل الكلام
٨١ب/ط محدثاً ولا كله قديماً بل / كلام الله وحده قديم، وهي آلة يسمع بها الكلام سواء كان قديماً أو محدثاً.

وجواب آخر: وهو أنا إنما قلنا كلام الآدميين وأصواتهم محدث مخلوق، جميع ذلك من جهة أنه مفعول لله خلقاً، لأن عندنا الأصل في هذا أن الأشياء التي تظهر عند حركات آلات العبد في محل قدرته ليست مضافة إلى العبد إلا على سبيل التعريف، ولا هي متولدة عنه، وإنما هي مضافة إلى الله تعالى بما تقتضيه الإضافة، فإن كان كلام الآدميين كان مضافاً إلى الله تعالى بطريق الخلق والإحداث، وإن كان مضافاً إلى الله تعالى إضافة كلامه الذي هو القرآن، وما يجري مجراه من كلامه وكتبه، فإنه يكون كلامه الذي يستحقه، وكلامه قديم غير محدث. وهذه مسألة عظيمة
١١١/ ر تعرف بمسألة التولد، وقد ذكرناها في موضعها من الكتاب مستوفاة / بحسب ما يقتضيها هذا التحرير والاختصار.

فصــل

فأما الدلالة على أن الكلام صفة نفسية(١)، وليست بصفة فعلية وأنه ليس من جنس الأفعال فمن طريقين أحدهما: النقل، والثاني: المعقول.

فأما النـقل فمنه الآية التي تقدم ذكرها، وهي قـوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ [يونس: ٦١]، ففرق بين الكلام والقراءة وبين العمل، ولو كان أحدهما الآخر لما فرق بينهما.

قالوا: قد يجـوز أن يكون عطف العمل على التلاوة وإن كان كل واحـد منهما من جنس الآخر. لكنه أراد تفضيل المعين عـلى المطلق، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨] فأعاد ذكر الرمان والنخل وإن كانا من جملة الفاكهة، وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ [البقرة: ٩٨]، وإن كان جبريل / وميكائيل من جملة الملائكة لكنه أعاد ذكرهما تشريفاً وتفضيلاً. ١٨٢/ط

قلنا: الأصل في الخطاب العربي اخـتصار الكلام، وإنه لا يعطف (بشيء)(٢) على شيء إلا وأحدهما غير صاحـبه، ومن الأصل في لغة العرب أنه لا يعطف الشيء على نفسه، إلا ويكون ذلك هجنة في الكلام، وعيباً في الخطاب، ولكنه إنما يخرج عن هذا في بعض المواضع لحاجة تدعو إليه وسبب يقتضيه، وذلك غير موجود هاهنا.

ودليل آخـر: قوله تعـالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٦، ١٧] فوجه الدليل أنه جعل الفعل إنما هو تحريك اللسان وذلك عين القراءة، فدل على أنه ليس بمفعول، إذ لو كان مفعولاً لقال لا تحركه بلسانك، ليضيف الفعل إليه.

قالوا: هذه الآية حـجة لنا من وجه وهو أنه إنما يحـرك به لسانه ليظهر بتـحريك / ١١٢/ ر

(١) انظر ص ٥١٤ والمؤلف هنا قريب من قول المعتزلة والأشاعرة.

(٢) في (ط) شيء.

لسانه وإظهاره فعل فيه، والمظهر إنما هو القرآن فوجب (لذلك)[1] أن يكون مفعولاً.

قلنا: قولك إن تحريك اللسان هو الذي يظهر به القرآن ليس كذلك عندنا؛ لأنه إنما يظهر به إذا كان متولداً عنه، وحادثاً بسببه، ونحن لا نقول بالتولد، وهذه مسألة عظيمة من مسائل الأصول، وإنما نقول العبد يتولى بقدرته حركات آلاته في محل قدرته، وما يظهر عند ذلك من كلام وغيره، فلا يضاف وجوده وثبوته إلى العبد، وإنما يضاف إلى الله وينسب إليه بما يستحقه من النسبة فإن كان مفعولاً كان خلقاً لله يظهره قرين فعل الآدمي ويخلقه، وإن كان قرآناً تبين أنه كلام الله القديم الذي تكلم الله به قرين ظهوره إلى أسماعنا عند حركات هذه الآلات المخصوصة، وهذا أصل قد حققنا الكلام فيه في موضعه.

والطريق الثاني: وهو المعقول فنقول: الحياة مصححة لكون المتكلم متكلماً، والكلام
٨٢ب/ط يدل على أن المتكلم حي كما / يدل العلم على أن العالم حي، وكما تدل القدرة على أن القادر حي فهذه الصفات كل واحدة منها تدل على حياة الموصوف والحياة شرط مصحح لكل واحدة منها على وجه واحد ووتيرة واحدة ثم هذه الصفات ذاتية وليست بفعلية فليكن الكلام أيضاً كذلك ولا فرق[2].

ومما يحقق هذا ويوضحه أن الإنسان يجد نفسه في حال كونها متكلمة على خلاف ما يجدها ساكتة وتنفصل إحدى (الحالتين)[3] عن الأخرى انفصالاً لا ريب فيه ولا مرية، وهذا يدل على أن الكلام صفة ذاتية.

قالوا: فإذا قلتم إنه من صفات الذات والنفس تركتم قولكم أن الكلام هو الحروف

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) بل الفرق ظاهر، فإن العلم والحياة والقدرة إن لم يتصف بها الموصوف لكان موصوفاً بضدها من الجهل والموت والعجز فلا يعلم في وقت دون وقت ولا يقدر في وقت دون وقت وهكذا.
أما الكلام فمن قدر عليه ولم يتكلم فلا يخرج عن وصفه متكلماً ولا يوصف بالخرس والعجز عن الكلام، والذي يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن يكون الكلام لازماً له، وهذا مستند السلف في أن الكلام من صفات الأفعال. انظر ابن أبي العز شرح الطحاوية (ص٦٣)

(٣) في (ط) الحالين

والأصوات / لأن الحروف و(الأصوات)[1] إنما تظهر عند الفعل، وهي من نتيجته ١١٣/ ر ومتولدة عنه فأنتم بين ترك مذهبكم، وبين التزام المناقضة في هذا القول على وجه لا يصح إثباته.

قلنا: هذه الدلالة إنما نصبناها لبيان متعلق الكلام، فنحن نقول هو متعلق بالنفس والخصم يقول هو متعلق بالفعل، وما ذكرناه دلالة ظاهرة على تعلقه بالنفس؛ ولأنا قد بينا أن هذه الحروف والأصوات ليست من نتائج الفعل في حق الآدمي، وإنما هي أمر يظهر عندما يوجد من الفعل المخصوص في المحل المخصوص، وإنها (منسوبة)[2] الوجود إلى الله تعالى، فإن كان مخلوقاً كان فعلاً له، وهو كلام العباد، وما كان كلاماً لله تعالى وهو القرآن وما يضاهيه من كلامه الذي أنزله على عباده، فإنه يكون الله تعالى مظهراً له (لا)[3] فاعلاً لذاته، وهذا مما بينا تحقيقه في مسألة القول بالتولد وهو مشروح في موضعه بما فيه بلاغ وكفاية / . ١٨٣/ ط

واحتج المخالف بأن قال: قد وجدنا أن الإنسان إذا وجدت منه الأفعال المخصوصة وهي حركات اللسان ظهر منه الكلام، ووجد، فهو متعلق بذلك تعلق العلة بالمعلول والدليل بالمدلول، والفعل بالفاعل ولا يجوز أن ينفك من هذه الحركات المخصوصة، مع وجودها كما لا يجوز انفكاك الفعل من الفاعل.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه يقابل ذلك أنه إذا عدمت الحركات عدم الكلام الذي هو الحروف والأصوات، وما ثبت وجوده بوجوده، وعدمه بعدمه وجب أن لا ينفك عنه، ولا ينفصل منه، ومما يحقق هذا ويوضحه أنا إذا وجدنا آلات الكلام صحيحة، وحركاتها مستقيمة ظهر الكلام، وصح وجوده، وإذا حدث في هذه الآلات آفة أو مانع ظهر به فساد الآلة عن أن تكون / سبباً مظهراً للحروف والأصوات سمي الإنسان ١١٤/ ر أخرس؛ وذلك إنما هو عارض آفة على آلة الفعل لا على آلة (هي)[4] النفس، ولهذا

---

(١) في (ط) الأصوات والحروف.

(٢) في (ط) مستوية.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ط).

نجد نفس الأخرس سليمة كما نجدها في حق الطفل الذي لا يتأتى منه الكلام، وإذا كان كذلك دل على أنه فعل لأنه إنما هو الصحة في آلات الفعل (أو)[1] الفساد في آلات الفعل، وهذا يبين أنه فعل حقيقة.

و[2] الجواب: أما ظهور الكلام بوجود حركات الآلات فقد بيناه فيما تقدم، وكشفناه بما يغني عن الإعادة، (وأما)[3] سبب الخرس فإنما هو من جهة فساد يحدث في النفس لا في الآلة، وهذا عندنا مبني على أصل، وهو أن الكلام عندنا لا يقف على بنية مخصوصة ولا على آلة مخصوصة من جهة أن الله تعالى متكلم وهو غير مفتقر إلى آلة ولا إلى بينة مخصوصة، ونحن نورد في هذا دليلاً مختصراً لئلا يخرج
٨٣ب/ط هذا الجواب / مخرج الدعوى المجردة عن حجة فنقول ما يوجب الأحوال للنفس، ليس من شرطه بنية مخصوصة بدليل العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات النفسية المتعلقة بالحي تعلق التصحيح.

ويحقق هذا أو يوضحه أن جميع ذلك لا يحتاج إلى بنية مخصوصة أنه لو وجب ذلك لم يخل إما أن يوجب[4] لوجوده وحدوثه أو لأجل أنه صفة للحي أو لأنه يوجب الحكم للجملة، ومحال أن يكون ذلك لأجل وجوده أو حدوثه؛ لأن الأكوان والألوان موجودة ولا تفتقر إلى بنية، ومحال أن يكون ذلك لأجل أنها من صفات الحي؛ لأن علم الله وإرادته لا تفتقر إلى ذلك، وهي من صفات الحي التي تصححها الحياة، وكونه تعالى حياً. ومحال أن يكون ذلك لأجل أنها توجب الأحكام والأحوال؛
١١٥/ ر لأن العلم والقدرة / واللون يوجب حكماً وحالاً ولا يفتقر إلى بنية مخصوصة، وإذا ثبت أنه لا يحتاج إلى بنية مخصوصة هي الفم والمخارج بطل تعلقه بالآلات والأدوات فصار بذلك من صفات النفس، وهذا جلي واضح لمن تأمله.

---

(١) في (ط) و.

(٢) في (ط) ف

(٣) في (ط) فأما.

(٤) في (ط) يوجبه

فصـــل

فأما الدلالـة على أن كلام الله لا يدخله الترتيب في وجوده، وأنه لـم توجد سورة منه قبل سورة ولا آية قـبل آية، ولا حرف قبل حرف، بل جملة كلامـه صفة له ثابتة يستحقها لنفـسه استحقاقاً على السواء، لا يتقدم أحـدها على ما سواه ولا يتأخر عنه، فنقول: الترتيـب إنما يحصل فيما يقع وجـوده بطريق الاختيار، فـأما فيما كـان صفة للنفس فذلك لا يثـبت للموصوف بطريق الاخـتيار والإرادة ولهذا يثـبت للنفس قرين وجودها، ولا يتمـيز عنها فهي في ثبوته تجري مـجرى العلة مع المعلول الذي لا يجوز انفكاك الموصوف به عنه في حال من الأحوال/ . ١٨٤/

وقد ثـبت بما قدمنا من الدلائل أن كـلام الله صفـة لنفسـه (ولذاته)[1]؛ ولهذا لا يجوز أن توجـد الذات خالية من وصـفها بأنهـا متكلمـة إذ لو كان كذلك لثـبت ضد الكلام وصفاً للذات وهو السكوت والخرس[2]، أو ما يعرض على المتكلم فـيمنعه من (الكلام)[3] فيستـحق لأجله أن يسقط وصف الكلام عنه، ولو كان ذلك في حق الله تعالى لامتنع زواله، ولاستحال (تغيره)[4]، لأن ما كان وصفاً قديماً يستحيل ذلك فيه، فلابد بهـذا البيـان أن يكون كلام الله تعـالى موجوداً بوجـود ذاته غير مـتأخـر ثبوته ووجوده عن وجودها، وبهذا الطريق وجب أن نقول إن كلامـه تعالى قديم غير محدث

---

(١) في (ط) وذاته.

(٢) ومن قـال إن الكلام يثبت بطريق الإرادة والاخـتيـار يقـول: إن الذي يتكلم في وقت دون وقت مع قدرته على الكلام، لا يكون في حال عدم تكلمه موصوفاً بضده من الخرس.

وأما كون السكوت ضداً للكلام فغير مسلم، فالسـاكت لغير آفة يسمى متكلماً بالقوة بمعنى أنه يتكلم إذا شاء، وفي حال تكلمه يسمى متكلماً بالفعل، ومع ذلك فإن الله تعالى لا يوصف بالسكوت وإنما يقال إذا شاء تكلم وإذا شاء لم يتكلم كما نطق بذلك سلف الأمة. انظر قسم الدراسة من هذا البحث (ص ١٠٥).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) تغييره.

١٨٢/ط ولا (مخلوق)[١]، وإذا ثبت هذا فالقـرآن في / عدد سوره (وآياته)[٢] وحروفه كل واحد من ذلك مضاف إليه، وصفة الله (تعالى)[٣] إضافة الجمع، ولهذا تساوى جميع الكلام في استحقاق وصفه أن يكون قديماً، وما يضاف إلى الله تعالى على هذه الصفة فيـستحيل أن يتـقدم بعضه على بعـض في الوجود فاقتـضى ذلك أن يمتنع وجوده من وصف الترتيب والتقـدم والتأخر إذ ذلك إنما هو موقـوف على الزمان، (فإذا)[٤] عدم الزمان امتنع ذلك.

ومما يحقـق هذا ويوضحه أن مـا دخله الترتيب وجب أن يـكون ثبوته مرتبـاً بطريق الإرادة والاختيار، وما ثبت مراداً ومختاراً تعاقب عليه العدم والوجود، وما كانت هذه صفتـه لم يستحق أن يوصف بأنه صفة للنفس، ولا أن يـوصف بأنه قديم، ومما يحقق هذا ويوضحـه أنه لما ثبت أنه وصف لله تعالى يستحـقه لنفسه لم يكن ثـبوته ووجوده واستحقاقه مـوقوفاً على إرادته تعالى واختياره، ولهذا يستحـيل في حقه تعالى انقلاب
٨٤ب/ط صفاته النفسية / إلى ضـدها وما سواها، ولهذا لما كان يوصف بالعلم والقدرة والإرادة والحياة إلى أمثال ذلك من الصفات النفسية وكان يستحقها لنفسه وذاته استحال في حقه زوالها وعدمها وإبطالها وتغييرها عما هي عليه.

ولهذا لو أراد أن ينقلب ما ثبت له من وصف العلم جهلاً أو القدرة عجزاً إلى غير ذلك من انقلاب الصفات الثابتة له كان ذلك مما يستـحيل وقوعه ويمتنع تغييره، وكذلك
١١٧/ ر يستحيل في حقه تعالى أن يكون أخرس أو غـير متكلم بعد أن كان متكلماً وإذا كان / ذلك مستحيلاً في حقه، وإنما استحـال لأنه متى وجد على صفة تعذر نقلها وتحويلها، (فهذا)[٥] بعينه موجود في كلامه، وهذا جلي واضح لمن تأمله.

---

(١) في (ر) مخلقوق.

(٢) في (ط) وايه.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) وإذا

(٥) في (ط) وهذا.

قالوا: فهذا الذي ذكرتموه مع قولكم إن القرآن حروف وأصوات مستحيل ممتنع، وذلك أنا إذا تأملنا الحروف وجدنا أحدها سابقاً والآخر لاحقاً، وأن أول الكلام غير آخره وآخر الكلمة غير أولها، وإذا كان ما ذكرتموه قضية تخالف ما الكلام عليه (عندكم)[1]، وجب أن يكون ما ذكرتموه غير صحيح.

قلنا: ما ذكرتموه ترتيب لا يعود إلى وجوده، وإنما هو ترتيب يعود إلى ذاته، وقد تتعدد الموجودات بتعدد أسمائها ولا يدل تعدادها على ترتيبها في وجودها، وتقدم بعضها على بعض في ذلك ألا ترى أن الصفات الذاتية مترتبة في ذواتها بطريق العدد فإنك مهما بدأت بذكره منها، كان التالي للمبتدأ بذكره ثانياً بالإضافة إليه ذكراً. فأما أنه على ذلك وجوداً فلا، فإنا نقول إنه تعالى موصوف بالعلم والقدرة والإرادة إلى غير ذلك من صفات الذات فهي تتعدد ذكراً بظهور تسمية وعدد فأما أن يدل ذلك على أنه سبق العلم والقدرة في / الوجود واستحقاق الذات القديمة له صفة فلا. ١٨٥/ط

ولأن الكلام إنما هو مجموع حروف على صفات مخصوصة لتحقيق معاني مطلوبة من اسم وفعل وحرف إلى تفاصيل ذلك وأقسام المطلوب منه فمتى تمت الصيغة وحصلت الإفادة سميناه كلاماً، ومتى خلا عن ذلك فكان لا يفيد معنى ولا يحصل مطلوباً لم يسم كلاماً فالذي ذكرتموه / إنما هو أمر عائدٌ إلى ذاته ليحصل له بذلك ١١٨/ ر تسمية خاصة هي الكلام وعند عدمها لا يسمى بذلك، فإذا كملت له الصفة سميناه كلاماً، وذلك الذي أشرتم إليه وذكرتم ذاته بوقوع الاسم عليها إذا وجد على صفة مخصوصة هو الذي وقع النزاع في وجوده تسمية، ووجوده تسمية لا يعود إلى ذاته فذلك شيء آخر، وهو غير ما اختلفنا فيه.

وجواب آخر: وهو أنا نقول ما ذكرتموه من ترتيبه أمر يعود إلى وجوده الذي امتنع معه نفيه أم يعود إلى صفة ظهوره ووصوله إلى أسماع السامعين له، وتعلقه بالذوات التي هي آلات فاعلة يظهر الكلام عند فعلها ؟

---

(١) في (ر) عنده.

فإن[1] قلتم إنه يعود إلى وجوده الذي امتنع معه نفيه فهذه دعوى مسألة الخلاف وذلك غير مسلم، وإن قلتم إنه أمر يعود إلى صفة ظهوره ووصوله إلى أسماع المحدثين السامعين له وتعلقه بالذوات التي هي آلات فاعلة يظهر الكلام عند فعلها في محال قدرها، فذلك هو أمر غير الكلام الذي نصبنا الدلالة عليه، وليس هو المطلوب بالتنازع بيننا في هذا المقام، وذلك مما لا نمتنع من القول به من جهة أن الظهور أمر لا يؤثر في الترتيب الأصلي والوجود الأول.

قالوا: معلوم أن هذا القرآن الذي نتلوه ويظهر على ألسنتنا هو كلام الله القديم
٨٥ب/ط عندكم، الذي / تكلم الله به في حال وجوده فإن كنا نتكلم به على الصفة التي تكلم الله به فإنا نتكلم به مرتباً في وجوده فالألف يسبق اللام، واللام تسبق الميم، وذلك
١١٩/ ر يقتضي أن يكون مرتب الوجود في حق الله تعالى فقد خرجت / المسألة من أيديكم وتركتم قولكم.

وإن[2] قلتم: إنا نتكلم على خلاف ما تكلم الله به فذلك يوجب أن يكون هذا الترتيب الحاصل في القرآن محدثاً، وذلك محال من جهة أنا بتلاوتنا له لم نغيره عما كان عليه في (الأزل)[3]، ولأنا لو غيرناه لكان غيره، ومن جهة أن القرآن دل على كون الإعجاز فيه إنما هو بنظمه وترتيبه ولهذا أعجز جميع الخلق أن يأتوا بمثله وجعلتم هذا دليلاً على كونه قديماً، فلو كان هذا من أفعالنا، وليس بقديم لكان فيه بطلان ما تذهبون إليه من قدم الكلام الذي يظهر على ألسنتنا وإبطال حجة كونه قديماً، فإنه لا يدل ما هو محدث منه على كونه قديماً فبطل ما ذكرتموه.

قلنا: ما تريد بقولك نتكلم به على الصفة التي تكلم الله تعالى به؟ أتريد بقولك نتكلم وجود أمر من جهته تعالى في ذاته كوجود ذلك في حقنا فهذا أمر لا يعود إلى نفس الكلام، وذلك أنه قد ثبت أن الكلام من جهتنا يظهر بآلات يوجد فيها أفعال،

---

(١) في (ط) وإن.

(٢) في (ط) فان.

(٣) في (ط) الاول.

وهي الحركات الدافعة (للهواء)[1] إلى خارج على صفة مخصـوصة، فهذا معنى قولنا في حقنا إن الواحد منا يتكلم، وهذا بجـملته مما اتفقنا (على)[2] أن الباري تعالى منزه عنه من جهة أن ذلك إنما هو فعـل آلة محتاجة إلى بنية مخـصوصة فبطل هذا من هذا الوجه، وإن أردتم بقولـكم على الصفة التي تكلم الله تعالى به أنه فـي / ذاته مترتب ١٨٦/ط فذلك أمر لا يعود إلى وجـوده، وإنما هو أمر يعود إلى ذاته، ونحن لا نتنازع في ذاته، وإنما تنازعنا فـي وجوده، وأن بعـضـه سـابق لبـعض، وهذا غـيـر مـا / (نصـبنا له ١٢٠/ ر الدلالة)[3].

وقولهم إنا نتكلم به مـرتباً في وجوده فالألف تسـبق اللام واللام تسبق الميم، فليس هذه حالة وجوده، لأن حقيقة الوجود ما كان عن عـدم يتعقبه فيرفعه، والقرآن قديم لا يتـأتى عدمـه، وإنما ذلك هو حـال ظهوره ووصـوله إلى أسـماعنا، وذلك غـير (مـا نصبت)[4] الدلالة عليـه، ولأن ذلك تختص إضـافـة ظهوره إلى مـتعلقـات الآلات وكيـفيات الذوات التي يتـعلق بها ظهوره الواقف جـميع ذلك على الإرادة والاختـيار والأسباب الداعـية التي يوجد فيهـا (الإنفعال)[5]، والباري تعالى لا يفـتقر في الكلام إلى شيء من ذلك، ولا يقف وجـود كلامه واسـتحقـاقه أن يكون صفـة له، ووجود الصفة التي يسـتحقها لنفـسه على الإرادة والاختيار لأن ذلك مما يسـتحيل به أن يكون صفة لنفسه وقد أبطلنا ذلك فيما تقدم بما فيه كفاية.

وقولهم لو أنا نتكـلم به على خلاف ما تكلم الله به لوجـب أن يكون هذا الترتيب محدثاً وتبطل حجة الله تعالى في التحدي به لإثبات قدمه، الذي دل هذا الترتيب على انفراده بأنه قـديم دون سائر الكلام فليس بصحـيح من جهة أنا نقـول هذه الصيغ هي

(١) في (ط) الهواء.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) "نصبنا الدلالة له".

(٤) في (ط) ما نصبنا

(٥) في (ط) الأفعال.

الكلام بعينه، ولو انعدمت هذه الصيغة لزال مقصود الكلام، وهو أن الكلام عبارة عن جملة مفيدة لمعنى، وما يكون عائداً إلى نفسه لا يوصف بأنه ترتيب في الحقيقة، وإنما
٨٦ب/ط هو نفس وذات ومسمى (فكأنه)[1] جملة إذا / كملت عدتها وثبت مقصودها كان مسمى بالكلام وليس للكلام حالتان حالة يسمى فيها كلاماً وحالة يمتنع أن يسمى فيها
١٢١/ ر كلاماً لأن الحالة التي (يمتنع)[2] تسميته فيها كلاماً / يرتفع (فيها)[3] ثبوته، ويثبت عدمه، والقرآن ممتنع العدم لازم الثبوت فوجب أن يقترن لذلك البناء الذي تسمونه ترتيباً بوجوده حتى لا يقع إلا وهو كلام، وهذا بعينه يرفع وجوب الترتيب العائد إلى الوجوب رفعاً قطعياً.

ومما يحقق هذا ويوضحه أن الحروف في الكلام التي إذا كملت تم حصول جملته، واستحق أن يسمى كلاماً يجري مجرى الذات القديمة التي لما اتصفت بالتمام والكمال الخالص عن ثبوت النقائص (تسمى)[4] إلهاً، وذلك إنما هو جملة من ذات وصفات تقوم بها ويستحقها لنفسه منها الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة والذات إلى غير ذلك من الصفات الذاتية، فالصفات الذاتية المعدودة بمجموعها المستحق لها أن تسمى إلهاً ورباً اقترن وجودها وثبوتها بالذات اقتراناً امتنع فيها سبق بعضها على بعض، إذ لو دخلها التقدم والتأخر لأوجب ذلك ثبوت النقص لذات القديم في حال ما، وهذا محال؛ لأنها ما وجدت إلا والتمام والكمال يقارنها حتى استحقت ما (استحقته)[5] من الاسم والصفة، ومثل هذا الكلام ولا فرق بينهما، وهذا بعينه مبطل لوجوب الترتيب في كلام الله تعالى وجوداً وهذا بين واضح جلي.

قالوا: قد أقررتم بأنه مترتب في ذاته والترتيب في وجوده تابع للترتيب في ذاته

(١) في (ط) فكان.

(٢) في (ط) تمنع.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) سمى.

(٥) في (ط) إستحقه.

فما كان في ذاته غير مترتب فهو في وجوده غير مترتب، وما كان في ذاته / مترتباً ٨٧أ/ط
فهو في وجوده مترتب، وهذا الكلام في ذاته مترتب فالوجود أيضاً تابع له، ألا ترى أن المصنوعات لما كانت في ذواتها مترتبة كانت في وجودها مترتبة، فإنها لم توجد جملة واحدة بل وجدت أجزاء معدودة، واختص كل واحد منها بصورة ومحل وجانب ومقدار إلى غير ذلك مما يوجب الترتيب، فكان وجوده معتبراً بذاته، ولما كانت ذات القرآن مترتبة وجب أن يكون وجوده كذلك.

قلنا: هذا كلام باطل من جهة أن الترتيب الواجب / للذات أمر يعود إلى حقيقة ١٢٢/ ر
التسمية المطلوبة، ومثل ذلك يقف الاسم الواقع عليه على ثبوته، فإذا كان المسمى واجب الثبوت يمتنع عدمه، وجب إبطال القول بوجوب الترتيب الواقع في وجوده، لأن ذلك يوجب تأخر الاسم عنه لعدم شيء منه، ويوجب أن يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً، وهذا محال من صفة القديم، من جهة أن القديم قديم بذاته وصفاته، وجميع ما يجب لنفسه، فلا يوصف في حال من الأحوال بالتجزي والانفصال ووقوف الذات خالية عن صفة تامة (ثابتة)(1) بحقيقة الإثبات مقارنة للذات وجوداً وثبوتاً، وهذا (جلي ظاهر)(2).

وبهذا الذي بينا فارق المصنوعات والمحدثات، فإن تلك تتصرف بين الوجود والعدم، ويتصور فيها النقص الذي يتأخر معه الاسم لعدم البعض إلى وجود الكمال والتمام، والقديم بخلاف ذلك ولأن ترتيب المصنوعات (على)(3) ترتيب جواهر أو ترتيب أعراض، فالجواهر تترتب بالمكان والنهايات والأبعاد والأعراض تترتب بالزمان.
والقرآن عندنا (قديم)(4) وليس بجوهر ولا عرض على ما قدمنا ذكره فارتفع / أن ٨٧ب/ط
يساوي المحدثات في الذي يستحقه من الترتيب.

---

(1) سقطت من (ط).

(2) في (ط) ظاهر جلي.

(3) سقطت من (ط).

(4) سقطت من (ر)

ودليل آخر: الترتيب الداخل على الكلام في الجملة على ضربين: أحدهما: ترتيب استحق لأجله أن يسمى كلاماً. والثاني: ترتيب يستحق أن يكون الكلام به واصلاً إلى السمع مدركاً بالآلة المدركة.

فالترتيب المستحق الذي لأجله يجب أن يسمى كلاماً هو ترتيب الحروف بعضها على بعض بطريق الاقتران المفيد للمعنى ومثاله: أنا إذا قلنا زيد فهذا اسم مشتمل على ثلاثة أحرف دخله الترتيب في ذاته ليحصل مقصوداً هو اسم مفيد تعريف شخص على صفة
١٢٣/ ر مخصوصة متى دخل الخلل في انتظامها زال المعنى المقصود بها. فهذا ترتيب متى / قدرناه زائلاً خرج الكلام عن المقام الذي لأجله يسمى كلاماً، من جهة أن الكلام في العموم إنما يطلق على ما يفيد دون ما لا يفيد فهذا ترتيب لازم لزوماً مقارناً لاستحقاق التسمية ولو عدمت لم يكن كلاماً.

ومعلوم أن كلام الباري تعالى لم يكن له حالتان، حالة انتظم فيها تاليه بحالة لم يكن (فيها)[1] كلاماً منتظماً؛ لأنه لو لم يتم انتظامه على الصفة المخصوصة لما سمي كلاماً، ولو عدم الانتظام المخصوص في حال لاقتضى عدمه أن يكون الكلام في حق الباري له حالتان حالة ثبوت، وحالة عدم، وهذا محال؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون كلامه محدثاً، ومتى كان كلامه محدثاً اقتضى أن يوجد حالة لا يوصف الباري فيها بأنه متكلم، إذ الذي لأجله يوصف بالكلام لم يوجد، وذلك يقتضي إثبات ضد الكلام في حقه صفة قديمة، وهو الخرس أو ما يجري مجراه مما يمنع من استحقاقه الوصف
١٨٨/ط بأنه متكلم، وما ثبت صفة قديمة للباري لا سبيل إلى زوالها بحال / وهذا في حقه تعالى محال.

وهذا بعينه يوجب أن يكون انتظام كلامه الذي استحق لأجله الكلام لا على طريق السبق وجوداً وثبوتاً، وإنما هو على طريق تحقيق الصفة له، وهذا الذي لأجله وجب زوال الترتيب في وجوده، وهذا جليٌّ واضح.

وأما الترتيب الذي يستحق بكون الكلام واصلاً إلى السمع ومدركاً بآلة الإدراك

---

(١) سقطت من (ط).

فذلك ينقسم إلى ضربين أحدهما: ترتيب من جهة تعود إلى المتكلم. والثاني: ترتيب يعود إلى السامع.

فأما الترتيب العائد إلى المتكلم فذلك كيفية تتعلق بالآلات المؤدية للكلام وذلك معدوم في حق الباري تعالى من وجوه:

أحدها: أنه لا يفتقر في إثبات الكلام لنفسه إلى آلة من جهة أن الآلات إنما تكون / لوجود الأفعال التي يظهر معها الكلام، والباري متنزه عن إثبات آلة له يفتقر في المفعول إليها، بل الكلام مضاف إلى ذاته إضافة صفة يستحقها لنفسه لا لاختصاصها بأداة مخصوصة وآلة مخصوصة. ١٢٤/ ر

والثاني: أن الباري لا كيفية له في ذاته، ولا لشيء مما يستحقه من صفاته إذ الكيفية تابعة للصور الخاصة في الأجسام والجواهر، والباري ليس بجسم في ذاته، فإذا ارتفع وصفه بالجسم ارتفع في حقه إثبات الكيفية التابعة للأجسام، فلما استحال ذلك عليه استحال الترتيب العائد إلى إثبات ذاته متكلماً إذ ما يفتقر إلى الكيفية الذاتية أمر ينفي عنه تعالى قطعاً.

والثالث: أنا قد بينا أن الكلام في حقه تعالى صفة (نفسية)[1]، والكلام إذا افتقر إلى الآلات (المنفعلة)[2] بصور الكيفيات ليظهر عنها الكلام هو من قرائن الفعل، ومسبباته ونتائجه، وذلك يوجب أن الكلام ليس بصفة ذاتية، وهذا مما قد حققنا القول فيه وأبطلنا دعوى كونه فعلاً، وهذا جلي لا محيد / عنه. ٨٨ب/ ط

فأما الترتيب العائد إلى السامع فذلك مرتبط بالظهور تارة، (و)[3] بصفة الفهم المراد منه أخرى، وذلك أمر لا يوجب اقترانه بالكلام؛ لأن ذلك أمر ليس بعائد إلى نفس الكلام، وإنما هو عائد إلى إدراكه وإلى أسباب ظهوره، وذلك أمر مترتب على وجوده فذلك هو المرتبة الثانية التي لا علاقة لنفس الكلام بها، وإذا ثبت هذا وجب نفي

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) المتعلقة.

(٣) سقطت من (ط).

الترتيب عنه، وجوداً لما ذكرنا.

قالوا: الترتيب أمر دل عليـه الشرع، ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما خرج إلى السعي بدأ بالصفا وقال: "ابدأوا بما بدأ الله به"[(١)].

وأراد بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] فبدأ بذكر الصفا على ذكر المروة وهذا مخالف لما قلتموه من نفي الترتيب.

١٢٥/ ر قلنا: إن أردتم أنه بدأ به استـحقاقـاً / لنفسه صفـة فإثبات التـرادف للتالي يوجب عدمه قبل وجود السابق عليه، وذلك يوجب افتراقهما في إثباتهما صفة نفسية في حالة واحدة، وهذا مما قد بينا إبطاله، واستحالته في حق الباري بما تقدم، وإن أردتم أنه بدأ به ترتيباً ذاتياً في نفس الكلام حتى صار الكلام به (جملة)[(٢)] مفيدة، فإذا عدم الترتيب الناظم للمعـاني فهذا أيضاً مما قـد بينا بطلانه؛ لأنه يوجب إثبات جزء لجملـة في حقه على وجه لا يسمى كلاماً مرة ثم يصير ثانياً كلاماً بتمام الجملة، وكلام الباري يستحيل فيـه ذلك من جهـة أنه ليس للصفة الـثابتة له إلا حـالة واحدة، وهي حـصول الكلام والتمام من غير مسابقة سابق ومسبوق، وإن أردتم أنه بدأ به ذكراً تثبت الجملة المنظومة
١٨٩/ط وجوداً عليه فذلك أمر يعود إلى ذات الكلام، وذلك لا يوجب ترتيب الوجود / ونحن لا نمنع من ذلك ولا هو مطلوب الخلاف في هذا الفصل، وإنما الخلاف منصرف إلى ما سواه.

قالوا: ما تـذهبون إليه أمر مـخالف للمعقـول والمحسوس. أما المحســوس فإنا نرى ونعلم ونتحقق أن الكلام سورة وآيات وكلمات وحروف يدخلها العدد، ومعلوم أن كل (معدود)[(٣)] لا شك أن له أولاً وآخراً وسابقـاً ولاحقاً، وإذا قيل مـا أول سور القرآن

(١) حديث صحيح أخرجه مالك في الموطأ (رقم ١٢٦) (١/ ٣٧٢)، أحمد (٣/ ٣٢٠) (٣/ ٣٨٨) ومسلم (١٢١٨) (٢/ ٨٨٦)، أبو داود (١٩٠٥) (٢/ ٤٥٩)، ابن ماجـه (٣٠٤٧) (٢/ ١٠٢٣)، الدارمي في السنن (١٨٥٧)، (٢/ ٣٧٦)، ابن حبان / بذل الإحسان / ط الرسالة / ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م/ (٣٩٤٣) (٩/ ٢٥٠).

(٢) في (ر) حكمه.

(٣) في (ط) فلا.

قلنا: الفاتحة، وما أول الآيات منه، قلنا الآية الفلانية، وما أول الكلمة قلنا الكلمة الفلانية، وما أول حرف قلنا الحرف الفلاني. وكل ما قطعنا له بأول حكمنا لتاليه بالثاني إلى آخر عدده وهذا ترتيب حسي لا يمكن دفعه، والذي ذكرتموه يدفعه، وما يدافع الحس أمر لا يلتفت إليه.

وأما المعقول فإنه لابد من إيراد سوره وآياته، وكلماته وحروفه، على ما هو به في ذاته، وذلك هو ظهوره ووجوده، فإن كان على ما ذكرنا وأنه تابع / للنظام الذاتي ١٢٦/ ر والترتيب النفسي اقتضى أن يكون مرتباً، وهذا هو المعقول، وهو خلاف ما تقولون به وإن كان على ما ذكرتم من نفي ترتيبه في حال وجوده، فذلك أمر لا يعقل لأنه خلاف لنظام القرآن وخلاف لما نعرفه ونجده من ظهور الكلام المفيد، وإذا كان ما ذكرتموه يخالف المحسوس والمعقول لم يعتمد عليه.

قلنا: قد بينا أن ترتيب نفسه، وما يعود من ذلك إلى ذاته فإنه ترتيب استحقاق التسمية (الخاصة)[1] لمعنى مطلوب، وهو أن الكلام عبارة عما يفيد وزوال الترتيب الذاتي يرتفع مع حقيقة التسمية غير أنا قد بينا أن هذا بعينه يوجب نفي الترتيب العائد إلى / الوجود في حق الباري تعالى على ما قررناه، وذلك يحتاج إلى جواب وإلا فهو ٨٩ب/ط لازم لا محيد عنه بوجه، ولأن ما ذكرتموه من الترتيب بين السابق واللاحق والمتوسط في (مثل)[2] حروف قولنا زيد فإنا قد بينا أن ذلك ترتيب معنوي يستحق لأجله صحة التسمية المخصوصة، فإذا ارتفع ذلك خرج أن يكون ذلك هو المسمى بالكلام، وتسمية الشيء لمعنى غير وجوده لمعنى آخر فإن الوجود للإثبات والمعنى للمقصود وكل واحد منهما غير الآخر، فلا يستدعي أحدهما صاحبه، ويحقق هذا ويوضحه أن كل واحد منهما يستفاد بدليل يخصه وإثبات أحدهما لا يدل على الآخر.

وأما ما ذكروه من المعقول في الظهور والوجود، وأنه تابع للترتيب النفسي الذاتي فإنهم إنما يعقلون ذلك في الكلام المنسوب إلى جسم يفتقر في ظهور الكلام منه إلى

(١) في (ط) الحاضرة.

(٢) في (ط) مثال.

فعله بأداة وآلة، وهذا إنما هو من صفات المخلوقين فأما في حق الباري تعالى (من الصفات)[1]، فقد بينا أنه بخلاف ذلك.

١٢٧/ ر وجواب آخر: وهو أن ما أثبتناه في حق الباري تعالى / من الصفات إنما أثبتناه نقلاً، وقررناه نظراً واستدلالاً، ووقفنا فيه موقف المتسلمين (له)[2] من قبل المخبر الصادق؛ لأنا لو أثبتنا له صفة بطريق غير ذلك لأفضى ذلك إلى وجوب حدث جميع الصفات في حقه النفسية والفعلية نظراً إلى محسوساتنا في الصفات، وعادتنا في الوجود، لأنا ما نجد عالماً اقترن علمه بوجوده بل إنما حدث علمه، ولا حياً إلا بعد عدم الحياة، فإن الكائن من شيء فإنه يكون حياً لا من حي إذ الحي إما من تراب أو
١٩٠/ط نطفة، وهو في كونه تراباً أو / نطفة جماداً كالموات والحياة حادثة فيه، (وعلى)[3] هذا جميع الصفات.

والباري في جميع ذلك بخلاف ما (ندرك)[4] بالوجود ونعلمْ بالحس، ويتصرف فيه العقل، وهذا جليٌّ واضح لا محيد عنه ولا انفكاك للخصم منه، وفيما نورده من الدلالة على أن القرآن قديم ما يغني عن الإطالة في هذه الفصول فلهذا أفردناه بطريق الاختصار.

(١) سقطت من (ط).
(٢) في (ط) لها.
(٣) في (ط) فعلى.
(٤) في (ط) ندركه.

فصل

فأما الدلالة على أن كلام الله تعالى قديم غير محدث ففيه طريقان أحدهما: النقل، والثاني: المعقول.

فأما النقل ففيه آيات وأخبار فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

فوجه الدلالة أنه تعالى أخبر أن تكوين المكونات إنما هو بقوله كن، ولو كانت "كن" مكونه مخلوقة لافتقرت في وجودها إلى مثلها ومثلها إلى مثله ويتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية له، وما يتسلسل كذلك فهو محال.

قالوا: هذه الآية تدل على كون القرآن محدثاً و"كن" محدثة من جهة أن المحدثات تكون إما مع قوله على سبيل الاقتران فتجري (منه)[1] مجرى المعلول مع العلة، وأما أن تكون المحدثات عقيبها بيسير؛ لأنه ظاهر حكم الفاء في قوله ﴿فَيَكُونُ﴾ وما يقارن وجوده المحدث أو يسبقه بزمان يسير فهو أيضاً / محدث. ١٢٨/ ر

قلنا: هذا لا يصح من جهة أن الله تعالى لم يخبر أنه يكون الأشياء بقوله إلا إذا كان قوله مقترناً بإرادة إيجاد ذلك الشيء، وإنما أراد الإيجاد لما يوجده من المحدثات في حالة ظهورها وإخراجها من حيز العدم إلى جانب / الوجود، وهذا (يدل)[2] على أن ٩٠ب/ط خطاب التكوين يكون متأخراً على استحقاقه صفة الكلام، وأنه متكلم لأن صفات الباري تعالى التي يستحقها لذاته يقترن وجودها وثبوتها بوجود ذاته واقترانها بها، على حالة لا فصل بينهما فظهر من هذا أنه إذا أراد التكوين خاطب المكون خطاب تكوين وإيجاد بقوله كن الذي هو حرفان من كلامه القديم، وذلك يوجب إعادة الخطاب عند إرادة الإيجاد، ووجود المكون قرين خطابه بأمر التكوين أو متعقباً له بقليل، وذلك لا

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

يقتضي أنه ليس بسابق له وإنما تكون "كن" جارية مجرى السبب والعلة (في)[1] المكونات عند إرادة الإيجاد والتكوين، لا سابقاً على ذلك ولا متأخراً عنه، وحالة الإعادة والتكرار لا ترفع حكم حالة الابتداء ولا توجب أن يكون هذا المكرر غير ذلك الأول بل هو هو. وهذا جلي واضح.

وهذا جواب أيضاً عن قولهم إن الفاء تقتضي التعقيب. ونزيده جواباً آخر، وهو أنا نقول الفاء في بعض المواضع ترد والمراد بها التعقيب كما قالوا، وقد ترد في بعض المواضع ولا يراد بها التعقيب وفي القرآن من ذلك كثير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ ﴿٤﴾ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا إِلَّا أَن قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٥﴾ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٤ - ٧] فقوله: ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾[2] هذه الفاء لا تقتضي التعقيب؛ لأن مجيء البأس سبب للهلاك، والسبب يجب أن يكون متقدماً، الفاءات الثلاث ليس المراد (بها)[3] عقيب الهلاك، وإنما المراد (بها)[4] في وقت الحساب
١٢٩/ ر والمسائلة وهو / يوم القيامة فإذا اختلفت أحوالها باختلاف / مواضعها حمل كل
١٩١/ ط موضع على مقتضاه إما الحقيقة وإما المجاز لما يوجب ذلك فإما أن يقع على طريقة واحدة فلا.

قالوا: في الآية ما يدل على أن "كن" مخلوقة من وجه آخر، وهو أن "إذا" حرف من حروف الشرط وتدل على الاستقبال فيما جعل وجوده معلقاً بشرط مقارن لإذا وقد جعل الشرط هو الإرادة وذلك يوجب أن يكون القول بعده وما تقدمه غيره دل على كونه محدثاً.

قلنا: الجواب المتقدم عن السؤال الأول يرد هذا ويرفعه، وذلك أن قوله الذي يقترن

(١) في (ط) في ذلك.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) بهن.

(٤) في (ط) به.

به شرطه، وهو الإرادة هو أمر التكوين وخطاب المكون، وذلك إنما هو إعادة القول للمراد عندما يقتضيه، فأما أن تكون (تلك)[1] الحال هي التي كان فيها قوله كن بعد أن لم يكن فلا.

ويحقق هذا (أنه)[2] قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ ولم يقل إنما أكون متكلماً بكلامي الذي منه كن بعد (إرادتي)[3]، وذلك لا يوجب أن لا يكون سابق الوجود على هذه الحال. وأما قولهم أن إذا حرف من حروف الشرط يوجب أن يكون المشروط (وأجزاؤه)[4] مستقبلين. فنقول: قد تقع إذا كذلك وقد ترد والمراد بها الماضي لا الاستقبال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَآكَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا﴾ [الأنبياء: ٣٦] وأراد به الرؤية الماضية (لا)[5] المستقبلة (وأنشدوا)[6] من ذلك:

إِذَا مَا غَنيتُم كُنْتُ حَقاً عَدوكُمُ ... وأُدْعَى إِذَا ما غَص بالماءِ شَارِبُهُ

والمراد به الماضي، لأنه لو أراد به المستقبل لقال يغص الموضوع للاستقبال، ولم يقل غص الموضوع للماضي.

قالوا: إذا صرفتم الفاء عن حقيقتها في إرادة الاستقبال، وإذا عن الشروط والأجوبة المستقبلة انتقلتم في اللفظ عن حقيقته إلى مجازه. فنحن نقول: ذكر القول كن هاهنا مجاز لا حقيقة لأدلة أحدها: أن / القدرة في إيجاد الموجودات / مستغنية ومستقلة ١٣٠/ ر
بالإيجاد والإحداث دون القول، (فإذا)[7] استغنى عنها بذلك وجب أن يكون ذكر ٩١ب/ ط
القول مجازاً لا حقيقة.

والثاني: أن قوله للمعدوم كن إنما هو خطاب للمعدوم وخطاب المعدم أمر مستحيل

(١) في (ط) ذلك.
(٢) في (ط) أنه لو.
(٣) في (ر) إرادتى فلا.
(٤) في (ط) وأجزاؤه.
(٥) في (ط) كا.
(٦) في (ر) وأنشد.
(٧) في (ط) وإذا.

بل العرف والعــادة في الخطاب أن ينصرف إلى موجــود يعقل ويفهم، والعــقل والفهم وصفان للمخاطب، والمعدوم لا يوصف، وهذه الصفات علة في توجه الخطاب نحوه، فاستخال لذلك صحة الخطاب.

والثالث: أنه قد يقع ذكر القول والكلام في حق من لا يوجد ذلك منه، ومن ذلك قوله في حق الســموات والأرض: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] أرادا لو تكلمت لقالت ذلك، ومنه قول الشاعر:

امتلأ الحوضُ وقال قَطْني ... مَهلاً رُويداً قد ملأتُ بَطني

وهذا يوجب أن يكون تكوينه بقوله كن على سبيل المجاز فـأما وجود حقيقة الكلام منه فلا.

قلنا: ظاهر الخطاب يقتضي أن المذكور يقع على سبيــل الحقيقة إلا أن يعارضه دليل يوجب نقله، والدليل الموجب للنقل، (إنما)(١) يكون ذلك باستــحالة المحل الذي نسب إليه القــول أن يكون قائلاً كلاماً حــقيقة، والباري تعــالى لا يستحيل في حــقه الكلام الحقيقة، فارتفع السبب الموجب للمجاز فبــقي الأمر فيه على الحقيقة، ثم لو ساغ لهذا القائل أن يقوله جاز أن يسوغ مثله لمدعي ذلك في كونه مريداً له وفي كونه قادراً عليه. فيقال: إنما أضــافه إلى إرادته وقدرته على سبيل المجاز، ويستــشهد على ذلك بأن الله أضاف الإرادة إلى من ليس بأهل لها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ [الكهف: ٧٧]. وهذا إنما هو على سبيل المجــاز وذلك مما اتفقت الأمة
٨/ط على بطلانه / واستقــر عندهم ثبوت الخطاب فيه على الحقيــقة، وما (كانت)(٢) العلة
١١/ر فيه إلا ما ذكرنا / .

فأما الوجه الأول: وأنه قد يســتغني بالإرادة والقدرة عن الخطاب بقوله كن (في)(٣) الإيجــاد والخلق. فنقول: مــا تنكرون على من يقــول ليس الأمر كــذلك بل لما وجب

(١) في (ط) اما أن.

(٢) في (ط) ما كان.

(٣) سقطت من (ط).

اقتران القدرة بالإرادة ولم يعجز إيجاد محدث مع انفصال أحدهما عن الآخر فكذلك وجب اقتران الوجود أيضاً بالقول وهو خطاب التكوين أخذاً بظاهر الآية، (فلا)[1] ينتقل عن هذا إلا بدليل موجب للتفريق بين قوله كن، وبين الإرادة والقدرة، ولأنه ليس إذا وقع الاستغناء عن أمر ما في مكون ما مما يدل على أنه (ذَكَرَهُ)[2] مجازاً بل يجب أن يتبع فيه الإخبار بأسباب وقوعه دون مواقف الاستغناء عنه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢] وأراد به آدم، وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٣] اراد به ذريته.

ونحن نعلم أن الباري جلت قدرته مستغن بإرادته وقدرته عن وجود عنصر تسمية الفلاسفة وأمثالهم الهيولي الذي منه تطبع المصنوعات؛ لأنه قادر على إيجاد شيء لا من شيء، وهذه مسألة عظيمة كبيرة اختلف فيها أهل التوحيد وأرباب الإلحاد فلما (جاز)[3] إثبات عنصر لآدم وذريته كونهم منه مع استغنائه عنهم، ولم يكن جواز الغنى عنه إخراجاً له عن حقيقته إلى مجازه فليكن هاهنا مثله أنه لم يقرنه اقتران احتياج، وإنما ذكره لوقوع الأمر عليه، وهذا جليٌّ واضح لا محيد عنه.

وأما الوجه الثاني: وهو أنهم قالوا: يستحيل خطاب المعدوم فهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن خطاب المعدوم بشرط إسماعه الخطاب حين وجوده ليس بمحال عندنا / ٩٢ب/ط
وهو أصل من أصولنا فلا نسلم هذا، وهذه مسألة مذكورة في أصول الفقه، وقد استوفينا القول فيها هناك بما فيه كفاية.

والثاني أن الخطاب على ضربين: خطاب تكوين: يظهر الاقتدار، وخطاب تكليف: وهو الإلزام والتعبد / . ١٣٢/ ر

فالأول لا يجوز أن يكون من شرطه كون المخاطب لأن الشرع أخبر بأن تكوينه به فامتنع وجوده قبله أو معه. فأما خطاب التكليف والتعبد فذلك أمرٌ آخر، والخلاف فيه على ما تقدم.

---

(١) في (ط) ولا.

(٢) في (ط) ذكر.

(٣) في (ط) اختار.

وأما الوجه الثالث: وهو قولهم قد يضاف القول مجازاً إلى ما ليس بقائل، فقد افتتحنا بالإجابة عنه.

دليل آخر: قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] فوجه الدليل أن الخلق هو ما أظهره وابتدعه واخترعه من العالم بأسره، فلو كان أمره مخلوقاً لكان من جملة مبتدعاته فيصير تقدير الكلام ألا له الخلق والخلق، وهذا فيه هُجنة في الخطاب ولكنه في الكلام وكلام الله منزه عن ذلك فاقتضى ذلك أن يكون أمره ليس من خلقه، وليس ذلك إلا كلامه.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤] فوجه الدليل أن الآية تقتضي أن أمره يجب أن يكون قبل كل ما له قبل، وهذا هو القبل المطلق، وبعد كل ما له بعد، وذلك يقتضي أن يكون قبل كل محدث، وبعد كل محدث، وليس كذلك إلا الله تعالى وصفاته، ومنها كلامه الذي هو أمره.

قالوا: الأمر هاهنا ليس المراد به القول والخطاب، وإنما المراد به الأمر من الأمور الذي هو تنفيذ مراده في الخلق بالإيجاد والتغيير والإحالة والإعدام إلى غير ذلك من الأمور.

قلنا: ظاهر الآية في ذكر القبل والبعد إنما هو ما ذكرنا حيث ذكر ذلك ذكراً مطلقاً
١٩٣/ط ونحن / لا ننتقل عن الظاهر إلى ما ذكروه إلا لسبب يوجب النقل، ولأن ما ذكروه جزء مما ذكرنا فإن ذلك جزء من جملة المحدثات، والباري تعالى أثبت أمره سابقاً لكل ذي قبل وبعد كل ذي بعد، فإذا ذكروا هم البعض وافقونا في المعنى وخالفونا في الإطلاق، وذلك لا يثبت إلا بقرينة تدل عليه.

١٣٣/ ر دليل آخر: من جهة السنة / يشتمل على أحاديث روتها المشايخ في كتب الأصول وتلقتها الأمة بالقبول، وشاعت شياعاً يقارب التواتر وارتفع في صحتها النكير. وأنس عامة الرواة بنقلها ولها أسانيد مشهورات بالصحة[1] قد حققناها في غير هذا الكتاب واقتضينا هاهنا متونها للاختصار منها:

ما رواه أبو سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فضل كلام الله

(١) أنَّى لها الصحة فضلاً عن التواتر، وهي تدور بين الوضع، والضعف الشديد، والضعف كما سيأتي.

على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»(١).

وروى عثمان بن عفان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»(٢). وذلك أن القرآن منه خرج وإليه يعود.

وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الرحمن على خلقه»(٣).

وروى أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»(٤).

وروى أبو أمامة الباهلي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما تقرب العباد إلى الله عز وجل بشيء أفضل مما خرج منه وهو القرآن(٥).

---

(١) ضعيف: أخرجه الترمذي (٢٩٢٦) (٥/ ١٨٤) وقال حسن غريب، والدارمي (٢٣٥٩) (٢/ ٣١٧). وفيه عطية العوفي ضعيف، وكذا في الرد على الجهمية (٨٥)، البيهقي في الأسماء والصفات (٢٣٨) من طريق محمد بن الحسن.

قال ابن أبي حاتم في العلل (٢/ ٢٧٧): منكر الحديث. قال الذهبي في الميزان (٣/ ٥١٥) عقبه حسنه الترمذي فلم يحسن. وضعفه الحافظ في الفتح (٨/ ٦٨٤).

(٢) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (ص٢٣٧). وذكر البخاري في خلق أفعال العباد بقوله «قال أبو عبد الرحمن السلمي»(٧٤) ص (٢٤)، وأشار إلى أنه لا يصح مرفوعاً.

قال ابن حجر (فتح الباري ٨/ ٦٨٤): وأخرجه ابن الضريس أيضاً عن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان رفعه، وقد بين العسكري أنه من قول أبي عبد الرحمن السلمي.

(٣) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٢١٩) وقال: تفرد به عمر الأبح وليس بالقوي، والدارمي في السنن مرسلاً عن شهر بن حوشب (٢٣٦٠) (٢/ ٣١٨). وفي الرد على الجهمية مرفوعاً عن أبي هريرة من طريق شهر بن حوشب وهو ضعيف. وأخرجه ابن عدي من رواية شهر ابن حوشب عن أبي هريرة مرفوعاً وفي إسناده أيضاً عمر الأشج «كما في فتح الباري» (٨/ ٦٨٤).

(٤) لم أقف عليه من رواية أبي بن كعب.

(٥) ضعيف: أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ٢٦٨)، والطبراني في الكبير (٧٦٥٧) (١٧٧١٨)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٤٤١)، وعبد الله بن أحمد في السنة (رقم ٢٣) (ص٩٠))، (رقم ٢٦) ص١٠٦)، وأخرجه الترمذي (٢٩١٢) (٥/ ١٧٦). وقال: «حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وبكر بن خنيس قد تكلم فيه ابن المبارك وتركه آخر أمره، وقدر روي مرسلاً عن جبير بن نفير».

وروى جبير بن نفير أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إنكم لن ترجعوا إلى الله عز وجل بشيء أفضل مما خرج منه"[1] (يعني)[2] القرآن، والأخبار في هذا كثيرة اقتصرنا منها على هذا.

دليل آخر: إجماع الصحابة فمن ذلك ما روي أن قريشاً لما نزلت سورة الروم قالت
٩٣ب/ط لأبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ / لعل هذا من كلام صاحبك، قال لا ولكنه كلام الله عز وجل[3].

وروي عن علي بن أبي طالب أنه قال في قصة التحكيم: "ما حكمت مخلوقاً، وإنما حكمت القرآن"[4].

وروي عن عبد الله بن عباس في قوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ قال غير مخلوق[5]. وعن مجاهد قال: سئل ابن عمر فقيل له: أجائز لنا أن نقول إن القرآن مخلوق فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من قال القرآن
١٣٤/ر مخلوق فقد كفر"[6]. وروي عن ابن مسعود / أنه قال: "من حلف بالقرآن فعليه

---

(١) حديث مرسل أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥٥٥)، والطبراني في الكبير (٧٦٥٦) (٨/ ١٧٧).
قال البخاري في خلق أفعال العباد عقبه: "لا يصح لإرساله وانقطاعه" رقم (٤٠٤) (ص١٥٠).

(٢) في (ط) وهو.

(٣) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٢٣٩)، عبد الله بن أحمد في السنه رقم (١١٢) (ص١٧).

(٤) أخرجه البيهقي في "الأسماء والصفات (٢٤٣)، واللالكائي (٢/ ٢٢٨)، قال البيهقي: هذه الحكاية شائعة بين أهل العلم، ولا أراها شاعت إلا عن أصل. وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى (١٢/ ٤١٩) قال: رواه ابن أبي حاتم، وابن شاهين واللالكائي وغيرهم من غير وجه عن علي رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (٢٤٢) والآجري في الشريعة (٧٧)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور / ط دار المعرفة / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع / (٥/ ٣٢٦) إلى ابن مردويه.

(٦) حديث موضوع: أخرجه الخطيب في "تاريخ بغداد" (٢/ ٣٨٩)، (١٣/ ٣٩)، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ١٠٧) عن جابر، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة (١/ ٥)، والكناني في تنزيه الشريعة (١/ ١٣٤).

قال البيهقي في "الأسماء والصفات": نقل إلينا عن أبي الدرداء، وروي أيضاً عن معاذ بن جبل وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله مرفوعاً، ولا يصح شيء من ذلك أسانيد مظلمة، لا ينبغي أن يحتج بشيء منها، ولا أن يستشهد بشيء منها".

بكل آية منه كفارة[1]، ومعلوم أن الكفارة لا تجب بالحلف بالمخلوق وهذه الأقوال سارت في الصحابة وانتشرت، وشاعت ولم ينكرها منه نكير، وتلقاها الناس عنهم بالموافقة والقبول، والروايات عن الصحابة في هذا كثيرة، وقد اكتفينا بما ذكرنا.

والطريق الثاني المعقول: وفيه أدلة نذكر منها الجلي من معتمداتها، فمن ذلك نقول: لو كان كلام الله مخلوقاً لم يخل أن يكون مخلوقاً في محل أو لا في محل. فإن كان في محل فلا يخلو أن يكون محله ذات الباري أو (ذاتاً)[2] غير ذاته مخلوقة، ومحال أن يكون خلقه تعالى في ذاته؛ لأن ذلك يوجب كون ذاته تعالى محلاً للحوادث، وهذا محال، اتفقت الأمة قاطبة على إحالته[3]، ومحال أن يكون في محل هو (ذات)[4] غير ذاته تعالى، لأن ذلك يوجب أن يكون كلاماً لتلك الذات، ولا يكون كلاماً لله تعالى، ولأنه لو جاز أن يكون كلاماً لله (يفارقه)[5] كلامه وصفته لجاز أن يقال مثل ذلك في سائر الصفات، مثل الكون، واللون، والإرادة والحركة والسكون إلى غير ذلك من الصفات، وهذا مما قد اتفقنا على بطلانه. ومحال أن يكون خلقه لا في محل من جهة أن الكلام صفة والصفات لابد لها من محل تقوم به، ولو جاز/ أن ١٩٤/ط يقال كلام لا في محل، لجاز أن يقال إرادة وشهوة وحركة وفعل ولون لا في محل،

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول السنة (رقم ٣٧٨) (٢/ ٢٣)، (رقم٣٧٩) (٢/ ٣٢٣)

(٢) في (ط) أو ذات.

(٣) نقل اتفاق الأمة على أن الله تعالى ليس محلاً للحوادث محل نظر، لأن المتكلمين يطلقون القول بنفي حلول الحوادث بالله تعالى ويريدون نفي اتصاف الباري تعالى بالصفات الفعلية كالاستواء إلى السماء والاستواء على العرش والاتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك من الصفات المتعلقة بمشيئة الله وقدرته التي يفعلها في وقت دون وقت.

ونحن نرفض القول بحلول الحوادث نفياً وإثباتاً لأن هذا القول يوهم حقاً وباطلاً ولأننا نلتزم بألفاظ النصوص التي تدل على الحق ولا توهم الباطل. ومن ثمَّ فنحن لا نوافق المصنف على قوله أن نفي حلول الحوادث متفقٌ عليه لأن هذا قد يفهم منه نفي الصفات الفعلية من النزول والاستواء والمجيء وغيره

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) يقارنه

وهذا مما يعلم إحالته قطعاً وإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أنه غير مخلوق.

قالوا: قد وصفنا الباري بأشياء حدثت في غيره ألا ترى أنا نصفه محسن بإحسان أحدثه في حق عباده، ونصفه بأنه كاتب لوجود كتابة أحدثها في اللوح المحفوظ، فما كان يمتنع أن يكون هاهنا مثله.

١٣٥/ ر قلنا: الإحسان صفة قائمة بنفس المحسن، وليس يقف وصفه بهذه الصفة / على وجود الإحسان (منه)[1]، وإذا ظهر إحسانه على خلقه كان ذلك أثر وصفه بالإحسان، لا أن ما فعله هو (صفته)[2] وجرى ذلك مجرى وصفه بأنه صانع فإنه يوصف بذلك؛ لأنه عالم بحقيقة المصنوع (لا أن الصنعة هي المصنوع)[3]، وكذلك القول في وصفه بأنه كاتب لأن الكتابة تجري مجرى الصنعة في أنها نوع من أنواع العلوم بكيفيات المنفعل في إيجاد فعله، وذلك أمر غير المصنوع، وهذا بين واضح.

ودليل آخر: لا يخلو كلام (الباري)[4] تعالى إما أن يكون محدثاً أو قديماً لا يجوز أن يكون محدثاً مخلوقاً لأن ذلك يوجب أنه تعالى ليس بمتكلم فيما لم يزل وإنما حدث له الكلام في حقه بعد عدمه، وذلك ينفي أن يكون متكلماً في القدم، وذلك يوجب أن يكون امتناع الكلام في حقه إما لآفة مانعة، وهي الخرس أو لغير آفة وهو السكوت ولو ثبت ذلك وصفاً قديماً لامتنع ارتفاعه من جهة أن القديم يجب دوامه وبقاؤه، ويمتنع زواله وارتفاعه، وذلك يوجب أن لا يوصف بأنه متكلم بحال، وهذا من المحال الذي اتفقنا على ضده، وقامت الدلالة على فساده وبطلانه، وإذا امتنع بهذا
٩٤ب/ط أن يكون كلامه محدثاً وجب أن يكون / كلامه قديماً.

قالوا: الآفات والموانع من الكلام إنما يعود إثباتها إلى الجوارح والآلات التي تقع بها الاعتمادات التي يظهر معها الكلام وذلك أمر يعود إلى الشاهد في حق من يتكلم بأداة

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) صفه.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) الله.

وآلة، ويحتاج إلى اعتماد فأما من كلامه لا بآلة ولا بأداة فلا يكون ذلك ثابتاً في حقه، ولا يكون وصفه بالسكوت والخرس ضداً لوصفه بأنه متكلم.

قلنا: الكلام صفة تعود إلى نفس الموصوف به فيقال هو متكلم وذلك لوجود الكلام منه والخرس والسكوت هو ضد الكلام / ؛ لأن كل موصوف فإنه إما أن يوصف بأنه ١٣٦/
متكلم أو غير متكلم، وغير المتكلم إما أخرس أو ساكت وهذا كلام لا شك فيه ولا مرية، فأما اتصال هذا الوصف بالموصوف فهو أمر يعود إلى ذاته فإن كانت الذات أدوات وآلات يتصور في حقها الاعتماد ودفع الهواء كان ذلك سبباً في استحقاق الوصف، وإن كان ذلك في حق من لا يتصور منه ذلك أضيف الوصف إلى نفسه لا غير، وجرى ذلك مجرى وصف العلم والقدرة والإرادة، وغير ذلك من الصفات، فإنا نثبتها لنفسه ولا تكون تعلقاتها على نحو ما نعلمه من الشاهد الذي هو جسم مثل أن يكون ضرورة وكسباً ومتعلقاً بقلب إلى غير ذلك، وكذلك أمر الجهل الذي هو ضده فنقول إما أن يوصف بالعلم، وإما أن يوصف بالجهل، وإذ كل واحد منهما ضد الآخر ولا يحتاج مع ذلك إلى المساواة في متعلقات العلم والجهل وأسبابها في دفع كل واحد منهما وضده، ومثله هاهنا.

قالوا: كون السكوت والخرس ينافي في الكلام لا يدل على أنه ضد له ألا ترى أن الموت ينافي العلم / والفعل والإرادة بمعنى أنه لا إثبات لشيء من ذلك مع الموت، وإن ١٩٥/ط
كان ليس بضد لها فكذلك الخرس والسكوت هو ضد لما هو شرط الكلام وهو صحة الآلة وإنما الموت ضد الحياة.

قلنا: لا يخلو أن تقولوا الكلام له ضد أم لا تقولون ذلك. فإن قلتم: لا ضد له فهذا محال تشهد به العادات والمعارف وأرباب العقول، وإن كان له ضد فبينوا غير الخرس والسكوت ولا تجدون إلى ذلك سبيلاً، ولأنه لو جاز أن يقال (هذا الكلام مع السكوت والخرس لجاز أن يقال)[1] مثل هذا في العلم والجهل فيقال الجهل ليس بضد العلم من حيث أنه يمتنع اجتماعهما كالموت مع العلم / وقد وقع الاتفاق أنه قول باطل ١٣٧/ر
فكذلك هاهنا ولا فرق بينهما.

(١) سقطت من (ط)

قالوا: قد يجوز أن يخلو الباري من الشيء وضده، ولهذا لا نصفه بالعقل ولا بضده ولهذا الماء ليست له رائحة كريهة ولا ضدها، وكذلك الجماد لا نصفه بأنه متكلم ولا أنه أخرس ولا ساكت، فهذا أمر قد استقر حكمه في الشاهد والغائب.

قلنا: الذي يوصف بالكلام وضده الحي القادر، فمتى وجد منه الكلام سمي متكلماً، ومتى عجز عن الكلام ثبت فيه ضده من السكوت والخرس والآفات[1] الموجبة لذلك، وهذا أصل مستقر مستقيم لا اختلاف فيه.

فأما نفي وصفه بالعقل وضده فلأمرين: أحدهما: النقل وذلك أنه لم يأت النقل بذلك فتبعناه فيه. والثاني: أن العقل إنما هو من صفات الآدمي؛ لأنه يَعْقِله ويحبِسه عما لا يجوز على ما يجوز، والباري لا يصدر منه فعل يوصف بأنه لا يجوز، (ولا)[2] يحتاج إلى حابس يحبسه عما لا يتصور وجوده منه، ولا إلى ضده، ولأنه قد ثبت استغناء الباري عن العقل بالحكمة، وهاهنا بخلافه، وأما الماء فإن له رائحة لطيفة
٩٥ب/ط على ما ذكر / فما خلا من رائحة غير أنها تقل في إدراك الحس كما أن له لون لطيف يدق عن الحس، ولأن الرائحة ليست من تمام الكمال فجاز خلو المحال عنها، وعن ضدها وهاهنا بخلافه، لأن الكلام من تمام الكمال وعدمه نقص فافترقا، فأما الجماد فالكلام وضده ليس من خصائصه ولا من صفاته فهو كالعلم في حقه، والجهل، وفي الحي الأمر بخلاف ذلك.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] وكل مجعول مفعول، وكل مفعول مخلوق.

١٣٨/ ر والجواب[3] أن الجعل قد ورد في القرآن وليس المراد به الخلق والإحداث ومنه/ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] ليس المراد به تخلقوا الله (تعالى)[4].

---

(١) في (ط) الأداة.

(٢) في (ط) فلا.

(٣) في (ط) فالجواب.

(٤) سقطت من (ر).

وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ [الحجر: ٩١] ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]. وقوله: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم: ٣١]، ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥]. وهذه المواضع كلها ليس المراد بها الخلق والإحداث فبطل ما ذكروا.

والثاني: أنه إذا ثبت أن الجعل يراد به الخلق مرة، ويراد به غيره مرة فنحن نقول معنى قوله هاهنا جعلناه أي أظهرناه وأنزلناه، وسميناه ووصفناه بدليل ما ذكرنا.

قالوا: معلوم أنه أخرج هذا الكلام مخرج الامتنان علينا في أنه جعله مفهوماً لنا بلغتنا (ولو)[١] لم يكن ذلك بفعل منه لما ثبت له فيه المنة وإذا ثبت أنه فعله فهذا هو الخلق بعينه، ويحقق هذا ويوضحه أنه إنما يمتن علينا بأفعاله لا بصفاته، ولهذا ما امتن علينا بعلمه وقدرته (وعظمته)[٢] إلى غير ذلك؛ لأنه لا منة له علينا في ذلك لم يبق إلا أنه منَّ علينا بفعله، وهو جعله قرآناً عربياً، وهذا هو حقيقة الخلق، ومما يقوي هذا أنه سماه عربياً، واللغة العربية إنما (هي)[٣] من أوصافنا وصفة كلامنا فسوى بين كلامنا وكلامه في ذلك وهذا / يقوي أنه مخلوق. ١٩٦/ط

قلنا: لا يصح هذا لوجوه: أحدها: أن الامتنان علينا في ذلك بكونه مفهوماً لنا وأنَّ لنا من الصفة ما يوجب لنا إدراك فهمه، فالمنة له في أنه جبلنا على لغة توافق لغة القرآن حتى يحصل لنا فهمه، وإنما أضاف الجعل إليه على سبيل التجوز، وإن كان مما لا يتصور فيه الجعل، ولأن معنى هذا الكلام أنه لو كان القرآن مما يجعل لجعلناه قرآناً عربياً، ومثل هذا قد ورد به القرآن ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا﴾ [الأنبياء: ١٧] والمراد (به)[٤] لو أردنا أن نتخذ ولداً لاتخذناه من عندنا، وإن كان اتخاذ الولد على الله (تعالى)[٥] محالاً / ومثله هاهنا. ١٣٩/ ر

(١) سقطت من (ط).
(٢) في (ط) وعطيته.
(٣) في (ط) هو.
(٤) سقطت من (ر)
(٥) سقطت من (ر)

ويحقق هذا ويوضحه أن جعل الكلام العربي غير عربي، ويكون هو هو من المحال الذي لا يمكن وقوعه فبان بهذا أن الامتنان منه بأنه خصنا بإنزال هذا الكتاب الذي نفهمه بلغاتنا لأنه مما لا يتصور وقوع الجعل فيه بحال.

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء: ٥] فسمى الذكر محدثاً، والذكر هو القرآن فدل على أنه محدث.

والجواب[1] أن هذا ذكر مُنكَّر وليس فيه ما يدل على (أنه)[2] ذكر مخصوص فما الدليل على أنه أراد به القرآن؟ ويحقق هذا أن الذكر يشتمل على (معان)[3] منها، الذكر الذي هو الكلام إما القرآن أو غيره ومنه قولك: ذكرت الله (تعالى)[4]، وذكرت كذا، ومنه الذكر الذي هو ضد النسيان، وهو علم القلب، ومنه الذكر الذي هو الشرف، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: ٤٤] أي وإنه لشرف ومنه الرسول ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾ رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ﴾ [الطلاق: ١٠-١١] وإذا كان الذكر منكّراً فيحتمل أنه أريد به أحد هذه الوجوه، أو الأذكار المحدثة غير القرآن، وأجاب إمامنا أحمد ـ رضي الله عنه ـ[5] بهذا وأنه منكر، وليس معه ما يدل (على)[6] أنه أراد به القرآن، وإلا فالقرآن جاء بالذكر المعروف في قوله: ﴿صٓ وَالْقُرْآنِ / ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: ١]. ٩٦ب/ط

وأما قوله محدث فيحتمل أنه محدث نزوله وإظهاره دون نفسه، وهذا جائز. ويحتمل أن يريد بقوله محدث: أي جلي واضح، وقد تقول العرب محدث، والمراد به الواضح الصقيل الجلي، وأنشدوا منه:

ضربت به عند الأمير فأرْعَشَت يَداكَ وَقالوا مُحْدَث غير صارم

أي جلي صقيل.

---

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) معاني.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) سقطت من (ر).

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً﴾ [الاحزاب: ٣٧]، والأمر هو القرآن الذي هو في قوله: ﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الاعراف: ٥٤] فقد أخبر أنه مفعول، والمفعول مخلوق.

والجواب(١): أن الأمر هاهنا أراد به قضاه / (وتقديره)(٢) ولهذا قد فسره في الآية ١٤/ ر الأخرى (وهي)(٣) قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الاحزاب: ٣٨] ومما يبين هذا أنه قال في أول الآية: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الاحزاب: ٣٧]، فبين أن قوله وكان أمر الله (تعالى)(٤) ما قضاه له من تزويجها، وما أراد من تشريع جواز نكاح زوجات الأدعياء إذا قضوا منهن وطراً، ولأنا نحمل قول الأمر على الشأن والقصة، وذلك يعود إلى المفعولات والمقدرات والمقضيات، وما يظهر من شئون عباده في تصاريفهم، ومثله قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧].

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ﴾ [الاحقاف: ١٢] فأخبر أن له ما هو قبله، وهو كتاب موسى وقوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الاحقاف: ٣٠] يعني لما سبقه من الكتب (السالفة)(٥).

والجواب(٦): أن المراد بالسبق والتقدم في الظهور والإنزال لا في الوجود، كما روي أن الله تعالى كتب في كتابه سبقت رحمتي غضبي، ليس المراد به سبق صفة من صفاته للأخرى وإنما المراد به سبق سببها وموجبها الذي أظهرته لعبادي من إنزال الكتب والنذارة والدعاية، والحجة على العذاب والعقاب.

---

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) في (ط) وتدبيره.

(٣) في (ط) وهو.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ط) السابقة

(٦) في (ط) فالجواب

١٩٧/ط واحتج بقوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ / الْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وإنما يسمى الكلام حديثاً لأنه حدث بعد أن لم يكن.

والجواب(١): أن الحديث عبارة عن الكلام الذي تقع به الأخبار مأخوذ من المحادثة، وهي المفاوضة في الكلام بالأخبار، والقرآن خبر أنزله الله إلى عباده، ولأنه أضاف إليه اسم الحديث لمكان قرب ظهوره إلى عباده (لإنزاله)(٢) فأما (بما)(٣) يرجع إلى نفسه وحدوثه في ذاته فلا.

واحتج بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] والإحكام والتفصيل فعلان، وما يحله الفعل فهو مخلوق.

١٤١/ ر والجواب(٤): أن المراد به أحكم معناه وما حواه / من الأحكام والأوامر والنواهي إلى غير ذلك، أو المراد بإحكامه إثبات حكمه، وأنه لا يجوز أن ينسخ بجملته ويرفع حكمه كما فعل بالكتب قبله، فأما لأن يكون مفعولاً في (نفسه)(٥) فلا.

واحتج بما روي عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كان الله (تعالى)(٦) قبل أن يخلق الذكر ثم خلق الذكر (فكتب)(٧) فيه كل شيء"(٨).

والجواب: أن أحمد ـ رضي الله عنه ـ قال: "لم يروه خلق الذكر إلا الطنافسي عن

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) في (ط) بانزاله.

(٣) في (ط) "أن "

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) في (ط) في نفسه مفعولاً.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) في (ط) وكتب.

(٨) أخرجه أحمد (٤/ ٤٣١) عن أبي معاوية عن الأعمش بإسناده "كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء، وكان عرشه على الماء، وكتب في اللوح ذكر كل شيء". وأخرجه بألفاظ متقاربة عن عمران ابن حصين البخاري (٣١٩١) (٦/ ٢٨٧)، (٧٤١٨) (١٣/ ٤٠٣)، النسائي في الكبرى (١١٢٤٠) (٦/ ٣٦٣) وغيرهم. ويستدل المعتزلة بلفظة "ثم خلق الذكر" على أن القرآن مخلوق وهي باطلة مخالفة للروايات الصحيحة للحديث. راجع عبد الجبار: المغني (٧/ ٦١).

الأعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران ووهم فيه، والصحيح ما رواه أبو معاوية عن الأعمش بالإسناد أن الله كتب الذكر، وقد قيل: إن الذكر هاهنا أراد به اللوح الذي كتب فيه الذكر فسماه ذكراً على سبيل المجاز لقربه منه، كما سمى الرسول ذكراً لوصوله على يده فسمى اللوح ذكراً كما يسمى المصحف قرآناً بقول النبي صلى الله عليه وسلم "لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو"[1] أي ما فيه القرآن.

واحتج بأن كلام الله تعالى يجب أن يكون متنزهاً عن النقص والعيب، وما يوجب النقص، وقد ثبت أن القرآن فيه خطاب الأمة بالتكليف، وإسماعهم الأخبار والقصص، وإلزامهم الأمر والنهي ووجود ذلك من غير سامع / لا يكون مفيداً، ٩٧ب/ط
والكلام الذي لا يفيد يكون عبثاً وهذياناً، وذلك يوجب نقصاً في المتكلم والكلام جميعاً؛ فاقتضى ذلك أن لا يكون كلامه موجوداً إلا عند خطابه، وذلك يوجب أن يكون محدثاً ومخلوقاً. ومما يقوي هذا أن الله تعالى أخبر عن أقوال الذين حكى عنهم من الرسل ومن أرسل إليهم من فرعون وهامان وغيرهم من الأمم وأخبر عن الشيطان أنه قال والنملة وغير ذلك وقوله ذلك عنهم قبل وقوعه كذب، وذلك لا يجوز.

والجواب: أن الكلام إنما يكون عبثاً إذا خلا عن فائدة، فأما انفراد المتكلم به / فلا ١٤٢/ ر
يوجب ذلك أن يكون عاطلاً عن إفادة، وكلام الله منفرداً بوحدانيته يفيد فوائد منها: أنه يثبت له استحقاق صفة الكلام في القدم، وأن لا يكون الكلام في حقه صفة حادثة (وحدث)[2] بعد أن لم يكن، وهذه من أكبر الفوائد، ومنها أنه يثبت له تحقيق العلم بأحوال المصنوعات من خلقه، (وحقق)[3] ذلك بقوله، ولأنا قد وجدنا أن الآدمي ينفرد بكلامه ولا يخرج بذلك عن الفائدة، ولا يدخل في حيز العبث ولهذا ينفرد

(١) حديث صحيح ثبت عن ابن عمر مرفوعاً. أخرجه البخاري (٢٩٩٠) (٦/ ١٣٣)، ومسلم (١٨٦٩) (٣/ ١٤٩١)، أحمد (٢/ ٧، ٥٥، ٦٣، ١٢٨)، وأبو داود (٢٦١٠) (٣/ ٨٢)، ابن ماجه (٢٨٧٩) (٢/ ٩٦١).

(٢) في (ط) وجدت.

(٣) في (ط) وحقوق.

بدراسة العلم، وأمثال ذلك (ولا)[1] ينسب بذلك إلى العبث والهذيان؛ إذ فيه معنى مطلوب تدعو إليه الحاجة أو غير ذلك من الأسباب الموجبة فمن طريق الأولى أن يكون في الغائب مثله، إذ الفائدة التي أثبتناها أقوى.

وأما تعلقهم بأن فيه خطاباً للمعدوم فذلك لا يصح؛ لأن تقدم الخطاب على وجود المخاطب إذا كان ذلك مشروطاً بوجود المخاطب أمر صحيح جائز، ولهذا إنما حصلت المواجهه بالخطاب لمن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثم أنا دخلنا في الخطاب وإن
١٩٨/ط كان وجودنا بعد الخطاب بزمان طويل، فإذا جاز تقدم الخطاب على بعض المخاطبين / معلقاً بشرط وجوده فكذلك الكل ولا فرق.

وهذه مسألة قد استوفيناها في أصول الفقه، وقد تأكد هذا بقوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] معناه أنا نذيركم بالقرآن، ومن بلغه القرآن ممن حدث فيما بعد فأنا نذيره، وبهذا ثبت صحة قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨].

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه قد يوجد في خطاب أهل التكليف بعضهم لبعض بأوامر يكون المأمور بها في حالة الأمر معدوماً؛ ولهذا يوصي أن ينصب لأولاده من ينظر عليهم إما فلان باسمه أو من كان من قبيلة فلان بنسبه، أو من كان عالماً أو قاضياً أو أمين حكم
١٤٣/ ر لصفته وكذلك في الوقوف / فيمتثل أمره، ويعمل به بعد ثبوته بالسنين الكثيرة.

وقد أجاب بعض الموافقين لنا في هذه المسألة بجواب زعم أنه كاف في رد شبهة الخصم، وفيه بيان للضعف فيما قدمنا من الأجوبة، فقال إنما يطلب التعليل في إثبات ما إثباته ووقوعه يكون على حسب الاختيار، فأما صفات النفس فتلك تثبت واجبة لنفسه كثبوت العلم والقدرة، وما يثبت للنفس فلا يطلب لإثباته علة في حق الباري تعالى، (وأنا)[2] متى طلبنا علة مصححة للوصف أفضى ذلك إلى ثبوت الصفة على طريق الاختيار فيكون مراده ومفعوله، وكل مراد ومفعول يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً لافتقاره إلى مريد، وفاعل.

---

(١) في (ط) فلا.

(٢) في (ط) فإنا.

وما طلبوه في حق الباري إنما يحسن أن يطلب في حـق الآدمي؛ لأن صفاته موقوفة على إرادة فاعلهـا واختياره، وإيجاده، وهذا الكلام فـيه ضعف من جهـة أن الصفات الثابتـة لله تعالى الواجبة لنـفسه، فإنهـا وإن خرج إثباتها عن مـقام الاختيـار إلا أنها محروسة عن إلحاق نقص، بل يجب إثباتها على سبـيل الكمال، فصار إثباتها مشروطاً بما ذكرنا / . ٩٧ب/ ط

ولا خلاف بين أهل الإثبات عـامة أنه لا يجوز أن يلحق به صفـة تدعو إلى نقص، ولهذا نفينا عنه الجسمية والجوهرية والكيفية والكمية، وامتنعنا من إثبات ماهية يتصرف فيهـا العقل لما في ذلك من نقيـصة؛ ولهذا المعنى دخل أرباب التـأويل فيما اسـتجازوا تأويله من نقل ظاهر الخبر عن أصله وصـرفه عن حقيقتـه لعارض نقص يلحق من بقاء على الظاهر والحقيقـة، فصار هذا الذي قيدنا به الصفات فـيما (اتفقت)[1] عليه الأمة مبطلاً لما ادعاه هذا القائل ولأن إظهار الفائدة فـي الصفة وتحصيل المطلوب بها، وتأهيل الحاقها وإثباتها بما ينبه عـلى صحة الاستحقاق ويمنع (من)[2] نفور النفس والعقل عنها أمر مطلوب فيـما يراد علمه في الشاهد / والغائب والقـديم والمحدث؛ ليكون الإثبات ١٤٤/ ر على بينة، والمنع على سبب موجب أو أمر مانع على ما يقتضيه النفي والإثبات.

وأما قـولهم إن كلام الله صـدق وإخباره عن الـنملة والهدهد وفلان وفـلان بأنهم قالوا وأجـابوا وملوا إلى غيـر ذلك قبل وجوده كـذب قول ليس بصـحيح، وذلك أن الأخبار قد تقع على وجهين: أحدهما: سابقـة لما أخبر به فذلك نجعله من أقسام العلم إذا كان حقاً، ومن أقسام الجهل إذا كان كـذباً. والثاني: قد تقع تابعة بعد وجود المخبر عنه فتكون من أقـسام الصدق، وإن كـان صادقاً وهو الذي يكون عند السـبق علماً أو يكون من أقسام الكذب، وهذا الذي يكون عند السبق جهلاً، وهذا أمر صحيح، ولأن الأخبار من أقـسام الكلام الداخـل في مقتـرنات التضايف، وهو أنه إعـلام من المُخبِر (به)[3] العالم إلى المُخْـبَر به، (فإذا)[4] كان سـابقاً على المخـبر فقـد وجد فيـه أحد

(١) في (ط) اتفق.

(٢) سقطت من (ط)

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) وإذا

٩٩أ/ط المتضايفين وبقي / اجتماع التضايف على شرطه في وجود المخبر به، وصار ذلك كالأمر المتقدم وجوده على وجود المأمور سواء، وهذا صحيح ظاهر لا شبهة فيه.

وجواب آخر: وهو أن تضايف الأخبار إلى (الخبر والمخبر)(١) في حقه تعالى يجري مجرى العلم فإنه يتعلق بالمعلوم بشرط دخوله في حيز العلم، ولا يقال إنه لما عدم المعلوم الذي يتصور وجوده يجب أن يرتفع العلم، وكذلك القول في القدرة لا تتقدم بجنسها ولا (نثبتها)(٢) إلا عند وجود المقدور وكذلك القول في الإرادة، وغير ذلك من الصفات، بل نقول تأخر المقدور عن القدرة لا يدل على عدمها فليكن في الخبر أيضاً كذلك ولا فرق بينهما.

واحتج بأن قال: قد اتفقنا على أن الكلام هو الحروف والأصوات، ومعلوم أن ذلك من جملة المفعولات، ولهذا نقول في كلامنا لما كان فعلاً كان مخلوقاً، لأنه من نتائج

١٤٥/ ر أفعالنا وحركاتنا / في محال قدرنا.

والجواب(٣): أن الحروف والأصوات المحدثة مفعولة لأنها من العباد ومضافة إليهم، فأما كلام الله تعالى فلا يجوز أن يقال كلام الله مفعول لاتفاقهما في حد الكلام، ألا ترى أنا نتفق والباري في حد العلم، ونختلف في ماهيته، فعلمنا عرض ومكتسب أو ضروري، وعلم الباري تعالى ليس بعرض ولا مكتسب ولا ضروري، وكذلك يتفق القديم والمحدث في حد الوجود والبقاء والحياة وإن اختلفا في ماهية ذلك ومثله هاهنا، ولأنا قد بينا أن كلام الله تعالى غير مرتب في وجوده وكلام الآدمي مرتب في وجوده. لأنا نتكلم بآلات وأدوات ولا يمكننا الإتيان به جملة واحدة؛ لأن ذلك يوجب إثبات حركتين وأكثر في حالة واحدة بآلة واحدة، وذلك محال، وكلام الله لا يحتاج

٩٩ب/ط الباري فيه إلى آلات وأدوات وحركات على / ما قدمنا بيانه فلذلك افترقا.

---

(١) في (ر) المخبر والمخبر.

(٢) في (ر) لن تقدم ولا نثبتها.

(٣)) في (ط) فالجواب.

فصل

كلام الله تعالى القرآن وغيره من كلامه هو الحروف والأصوات وهو قول عامة العلماء، وذهب الأشعري إلى أن الكلام من الله ومن غيره من العباد (معنى)[١] قائم في (النفس)[٢] وأن الحروف وأصوات عبارة عنه وهي غيره[٣]، واختلفت الرواية عن الأشعري في الحروف والأصوات هل تسمى كلاماً حقيقة في حق العباد أم لا. فقال مرة إنها ليست كلاماً في حق العباد كما أنها ليست كلاماً في حق الله تعالى وقال مرة أخرى هي كلام حقيقة في حق العباد.

والدلالة على ذلك طريقان. أحدهما: النقل والآخر المعنى المعقول.

فأما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٦، ١٧]، والذي يتحرك به اللسان إنما هو الحروف والأصوات وذلك أن هذه الآية وردت على سبب، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم / "كان إذا سمع ١٤٦/ ر القرآن من جبريل قرأه معه حرصاً على حفظه فأُمِرَ النبي صلى الله عليه وسلم باستماعه من جبريل ثم إنه يقرأه بعد (ذلك)[٤] على سبيل الاتباع له في ذلك (وهو)[٥] ظاهر واضح في أن الذي يتحرك به اللسان هو القرآن الذي سمعه من جبريل، وليس ذلك هو المعنى القائم في النفس.

(١) في (ط) بمعنى.

(٢) في (ط) بالنفس.

(٣) ذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الكلام هو الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة. وقالت الأشاعرة والكلابية إن كلام الله تعالى هو معنى قائم بالنفس ليس بحرف ولا صوت وهذه الحروف والأصوات هي حكاية عن كلام الله على قول ابن كلاب، وخالفه الأشعري في ذلك فقال: لا يجوز أن يقال إنها حكاية لأن الحكاية تحتاج أن تكون مثل المحكي، ولكن هي عبارة عن الأمر القائم بالنفس.
راجع عبد الجبار: المغني (٦/٧، ٧)، شرح الأصول الخمسة (٥٢٨، ٥٢٩)، الجويني: الإرشاد (١٠٧، ١٠٨)، ابن تيمية: الفتاوى الكبرى (٦/٥٩٩)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/٩٢).

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) وهذا.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ﴾ [المائدة: ٨٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ﴾ [فصلت: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ﴾ [الأحقاف: ٢٩]، وقوله تعالى:
١٠٠/ط ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا / عَجَبًا﴾ [الجن: ١]. ولهذه الآيات نظائر كثيرة تدل على أن القرآن هو المدرك بحاسة السمع، وذلك أمر يختص (بالكلام)(١) الذي هو الحروف والأصوات ولا يتعلق بما في النفس.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [المدثر: ٢٤، ٢٥] وهذا فيما حكى أهل التفسير أنه أراد به الوليد بن المغيرة لما سمع القرآن قال: إن هذا إلا قول البشر، وهذه الإشارة إنما هي إلى الحروف والأصوات التي هي التلاوات ولا يجوز أن تكون إشارة إلى ما في نفس الباري وهذا حسن واضح.

ودليل آخر: قد وصف الله تعالى (كلامه)(٢) بأنه نداء في مواضع من القرآن منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الشعراء: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ [القصص: ٤٦] ومعلوم أن النداء خطاب هو حروف وأصوات تصدر من المنادي فتصل إلى سمع المنادى بها تشتمل على اسم المنادى وبهذا فسَّر الله نداءه لموسى فقال: ﴿أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] ﴿يَا مُوسَىٰ ﴿١١﴾
١٤٧/ ر إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١١، ١٢] / ﴿يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النمل: ٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، وأمثال ذلك. وهذا يبين أن كلامه نداء، وحقيقة النداء كلمات هي حروف وأصوات تشتمل على خطاب المنادى باسمه.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى سمى نفسه قائلاً وأخبر أنه خاطب بقوله مواجهة في

---

(١) في (ر) الكلام.

(٨) سقطت من (ط).

مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] القصة بطولها، وقوله تعالى: ﴿قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٤]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا / إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] والآيات في هذا كثيرة. وحقيقة القول عند أهل الخطاب إنما هو كلام حروف وأصوات إذا وجدت من المخاطب سمي بها قائلاً كما يسمى متكلماً، ولا نزاع في هذا عند جميع أهل اللغات العربية وغيرها. ١٠٠/ب

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى سمى القرآن منزلاً وتنزيلاً وأخبر بإنزاله على رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿طه (١) مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾ [طه: ١، ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (٤١) لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥].

وقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١]، وقوله (تعالى)(١): ﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [السجدة: ٢]، والآيات في ذكر التنزيل كثيرة والمنزل الذي أتى به جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم هو الحروف والأصوات، وقد سماه الله تعالى قرآناً وهذا جليٌّ واضح.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى أخبر / أن الكفار يريدون تبديله، واللغو فيه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦]، وإنما أشاروا بذلك إلى هذه الحروف والأصوات التي سمعوها من النبي صلى الله عليه وسلم. ١٤٨/ر

---

(١) سقطت من (ط).

ودليل آخر: (وهو)[1] أن الله تعالى تحداهم حين زعموا أنه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه مفتر، وأنه شعر وإنه سحر، على أن يأتوا بمثله في قوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ [هود: ١٣]، وقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [يونس: ٣٨]
١١٠١/ط وفي موضع آخر ﴿بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿قُل / لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨].

وأخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿مَا هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرًى﴾ [سبأ: ٤٣] وقالوا: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧]، وقال تعالى[2] ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ [الطور: ٣٠].

وإنما الإشارة في جميع هذا إنما (هي إلى)[3] الأصوات والحروف لا إلى ما هو قائم في النفس، لأن ما في النفس لم يصلهم ولا سمعوه، ولا عرفوه، وإنما عرفوا هذه التلاوات وإليها أشاروا بالشعر والسحر، وقول البشر وتعليم البشر حيث أخبر الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

قالوا: هذه الآيات تضمنت ما أضيف إلى الله تعالى، وتسمية القرآن ونحو ذلك على سبيل المجاز من جهة أنها عبارة عن كلامه، لا أنها كلامه على سبيل الحقيقة فتقديره يبدلون عبارة كلام الله، فأتوا بمثل عبارته وعبارة عن قوله وإن هذا تنزيل عبارة كلامه فأما أن يريد به كلامه الحقيقة فلا.

قلنا: الأصل في الخطاب الحقيقة فمن نقله إلى المجاز يحتاج إلى دليل فأما بمجرد
١٤٩/ر الدعوى فغير مقبول، ولأن تبديل العبارات أمر ليس بممنوع منه، وإنما الممنوع منه / (إنما)[4] هو تبديل نفس كلامه تعالى، ويحقق هذا أن (العبارة)[5] عن الأشياء إنما

(١) سقطت من (ط).
(٢) سقطت من (ر).
(٣) سقطت من (ر).
(٤) سقطت (ر).
(٥) في (ط) العبارات.

تكون لتحصيل الأفهام والتقريب من النفس فهو يجري مجرى التفسير فهو مثل قولك: ذهب وزال ومر وانتقل ومضى إلى نحو ذلك مما يدل على معنى الكلمة لتحقيق فهمها، فعلمنا أن المنهي عنه إنما هو تبديل كلام الله، وتغييره ولأن الله تعالى إنما تحداهم بكلامه لعلمه أنهم يعجزون عن الإتيان بمثله.

وإنما عجزوا عن الإتيان بمثل هذا الذي سمعوه فصار بذلك علماً دالاً على صدق (الرسول)[1] صلى الله عليه وسلم / ولو كان عبارة عن كلام الله لما كان قد عجزوا ١٠١ب/
عن كلامه القديم (وإنما)[2] عجزوا عن العبارات المحدثة، والحروف والأصوات المحدثة ومثل هذا لا يجوز أن يعيّرهم به، لأنه لو عيرهم بذلك لحسن أن يقال في جواب ذلك هذا الذي تقرعنا بالعجز عنه ليس هو صفة لك، وإنما هو من جنس كلامنا ومخلوق كسائر الكلام وهذا مما لا يجوز لأنه تقريع لهم بما هو كلامهم، ومن جنس كلامهم فبان أن هذا كلام باطل لا يجوز الاعتماد عليه.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى افتتح كثيراً من سور القرآن بحروف مثل قوله ﴿الم﴾ ﴿الر﴾ ﴿المص﴾ ﴿طسم﴾ ﴿كهيعص﴾ ﴿حم﴾ ﴿عسق﴾ ﴿ص﴾ ﴿ق﴾ ﴿ن﴾ ونحو ذلك ومعلوم أن الحرف لا يُعبر به إلا عن معناه، ومعنى الحرف إنما هو أحد أجزاء الكلمة لا غير، ولهذا إذا قيل ما الحرف من زيد قلنا زيد ثلاثة أحرف، فكل واحد منها جزء من كلمة هي الاسم فلا يخلو إما أن يكون القرآن في الأصل حروفاً فهو هذه الحروف كما قلنا، وإما أن يكون ليس بحرف فوجب أن لا تكون هذه الحروف عبارة عن كلام الله لأنها إنما يعبر بها عن الحروف، وهذا قول باطل.

وقد احتج علماء التفسير من هذه الحروف / بوجه آخر وهو أنهم قالوا إنما افتتح ١٥٠/ ر
الله أوائل السور بالحروف ليبين أن جميع الكتاب إنما هو من هذه الحروف المقطعة، واستدلوا (على)[3] ذلك بقوله: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾ [البقرة: ١، ٢] أراد به أن

(١) في (ط) رسول الله.

(٢) في (ط) نما.

(٣) في (ر) عن.

هذه الحروف هي أجزاء من ذلك الكتاب الذي وعدت به، وكذلك قوله: ﴿الٓمٓصٓ ۝١ كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١، ٢] وقوله: ﴿الٓر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١][(١)]. ونحو ذلك من الآيات (كثير)[(٢)] (تخبر)[(٣)] أن هذه الحروف هي الآيات، وهي الكتاب الذي أُنزل

١٠٢/أ/ط إليك، وهذا طريق حسن من الاستدلال واضح / .

رويت أخبار صحاح تلقتها الأمة بالقبول منها ما يشتمل على ذكر الحروف في القرآن، ومنها ما يشتمل على أن كلام الله تعالى صوت.

أما في الحروف فما روي عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اقرءوا القرآن فإنكم تؤجرون في كل حرف منه عشر حسنات، أمَا إني لا أقول ﴿الم﴾ حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف فذلك ثلاثون حسنة"[(٤)]، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يأتي على الناس زمان يقرأ أحدهم القرآن لا يسقط منه ألفاً ولا واواً"[(٥)] وساق الحديث.

وأما المروي في الصوت فما رُوي عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال

---

(١) وفي الأصل (تلك آيات القرآن وكتاب مبين).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) أخرجه الترمذي بسند صحيح مرفوعاً عن ابن مسعود (رقم ٢٩١٠) (٥/ ١٧٥) والدارمي موقوفاً (٣٣١١) وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف فضائل القرآن (رقم ٩٩٨١) موقوفاً عن ابن مسعود ومرفوعاً عن عوف بن مالك الأشجعي، وأخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (١/ ٢٨٦) والبخاري في التاريخ الكبير (١/ ٢١٦) مرفوعاً عن ابن مسعود، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع / المكتب الإسلامي / ط٣، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م/ (رقم ١١٧٥) (١/ ٣٧٧) وفي السلسلة الصحيحة / المكتب الإسلامي / من دون / (رقم ٦٦٠) (٢/ ٢١٤).

(٥) لم أقف عليه مرفوعاً، وإنما أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (٨/ ١٦٩) موقوفاً عن حذيفة، وكذا ذكره الجوهري في الصحاح (١/ ٢٦٥) مادة لفت، وذكر الزبيدي في تاج العروس / المطبعة الخيرية / ط١، ١٣٠٦هـ - ١٨٨٠م / (١/ ٥٨١) أنه في الغريبين للهروي، وفي التهذيب للأزهري.

"إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سُجداً" وفي لفظ آخر "سمع صوته أهل السماء كجر السلسلة على الصفا فيخرون سُجداً حتى إذا فُزِّعَ عن قلوبهم يعني سكن عن قلوبهم نادى أهل السماء أهل السماء ماذا قال ربكم فينادون الحق قال كذا وكذا"[١].

ورُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه)[٢] قال: "إذا جمع الله تعالى الخلائق في صعيد واحد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان"[٣]، والأخبار في هذا كثيرة وإنما (اقتصرنا)[٤] على هذا لأنه كافٍ لمن أراد الله/ هدايته. ١٥١/ ر

وأما الدلائل المعقولة فمن ذلك أن أهل اللغة العربية عامة قسموا الكلام ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف، وحد الاسم بأنه ينادى، ويعبر به عن شخص ومن خصائصه التنوين، والحروف الخافضة إلى غير ذلك. والفعل ما تصرف (للماضي)[٥] والحال والاستقبال واسم الفاعل والمفعول إلى أمثال ذلك، والحروف أدوات وصلات تدل على معانٍ في غيرها نحو هل وبل ومن ونحو ذلك، وهذا اتفاق منهم أن ما خرج عن هذه القسمة فليس بكلام ومرد هذا إلى أن الكلام عندهم إنما / هو المفيد، والمفيد يقع تارة ٢ ١ب/ط

(١) أخرجه بمعناه من دون التصريح بنسبة الصوت إلى الله -تعالى- وهو ثابت في غيره من الأحاديث. أبو داود (٤٧٣٨) (٥/ ١٥) عن ابن مسعود مرفوعاً، وابن حبان (٣٧) (١/ ٢٢٣)، والبخاري معلقاً عن ابن مسعود (١٣/ ٤٠٣) وقد خرجه موصولاً (٤٨٠٠) (٨/ ٥٣٧) بلفظ إذا قضى الله الأمر، وكذا ابن ماجه (٩٤) (١/ ٦٩) وغيرهم.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) صحيح: روي عن جابر. أخرجه البخاري في "خلق أفعال العباد" (ص١٣٧)، وذكره في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم (١٣/ ٤٦١)، وفي الأدب المفرد / فضل الله الصمد في شرح الأدب المفرد / ت محيي الدين الخطيب / المكتبة السلفية / ط٣، ١٤٠٧هـ / (رقم ٩٧٠) (١/ ٤٣٣)، والحاكم في "المستدرك" (٢/ ٤٢٧، ٤٢٨)، (٤/ ٥٧٢، ٥٧٥)، وأخرجه أحمد (٣/ ٤٩٥)، وابن أبي عاصم / السنة / ت محمد ناصر الألباني/ المكتب الإسلامي / ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م / (١/ ٢٢٥)

(٤) في (ط) فإنما اختصرنا.

(٥) في (ر) الماضي.

مفرداً وهو ما ذكرنا ويقع مركباً وهو الجمل الجامعة للاسم والفعل نحو قام زيد والاسم والحرف نحو قوله: من زيد؟ وأمثال ذلك وهذا جميعه يختص بالحروف والأصوات لاغير.

قالوا: العرب إنما سمت هذا كلاماً على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ونحن لا نمنع من ذلك وإنما خلافنا في الكلام الحقيقة فمن أين لكم أن هذا هو الكلام الحقيقة ؟

قلنا: لا خلاف بين أهل العربية أن الكلام ينقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة، والظاهر من كلامهم الحقيقة فلا ينتقل عن الحقيقة إلا بدليل يوجب ذلك.

قالوا: إنما سموا الحروف والأصوات كلاماً لقربه من الكلام وأنه يظهر معناه، وقد يسمى الشيء باسم ما هو متعلق به؛ ولهذا يسمون ما في الكتاب علماً، وإن لم يكن العلم في الحقيقة في الكتاب، وكذلك تسمون الحروف والأصوات التي تظهر على لسان المتكلم علماً، وإن كان العلم هو ما في القلب، وليس هو الحروف والأصوات الظاهرة على الألسن.

قلنا: إن ما كان كذلك في العلم رجوعاً إلى حده، وذلك أن حد العلم عند أهل
١٥٢/ ر اللغة إنما هو معرفة / المعلوم (على ما هو به)[١]، والمعرفة أمر يختص بالقلب فجاز أن يكون ما عدا ذلك مما هو منه بسبب أن يسمى علماً على سبيل المجاز، وكذلك حدوا الكلام بالانقسام إلى هذه الأقسام الثلاثة، وإنما يرجع هذا التقسيم إلى الحروف والأصوات دون ما عداها فبطل ما قالوا، ولأن أهل اللغة قد فرقوا بين إضافة الكلام (وبين)[٢] إضافة العلم، ولهذا قالوا في الفقيه الساكت أنه يسمى عالماً، وكذلك العالم بأنواع العلوم ولم يسموا الساكت متكلماً فيجوزون في الساكت أنه يسمى عالماً، ويمنعون من
١٠٣/ط نفي العلم عنه مع سكوته، والكلام بخلاف ذلك فإنهم / إذا سكت لا يسمونه متكلماً، وكذلك يسمون النائم عالماً ولا يسمونه متكلماً فبان الفرق بين الكلام والعلم. وهذا الجواب ذكره قوم من أصحابنا، وقد يتخرج منع هذا السؤال وذلك أن من أصولنا

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

أن الكلام قسم من (أقسام)(١) العلم ولهذا قال إمامنا أحمد ـ رحمة الله عليه ـ(٢) أن القرآن من علم الله عز وجل، وقد (نبه)(٣) الله عز وجل على ذلك بقوله: ﴿وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا﴾(٤) [طه: ٩٩]، وأراد به القرآن.

وإذا ثبت هذا فنحن نقول في المصحف كلام مكتوب، فلا نمنع أن يقول القائل كتاب فيه علم أن يكون ذلك قولاً صحيحاً ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [الرحمن: ١، ٢] وإنما يعلم العلم، وقوله: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ إلى قوله: ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ - ٥]. وما علمه الله رسوله صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة القرآن.

قالوا: هذا الجواب يخالف القرآن لقوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] فدل على أن علمه غيره، وهذا مخالف لما ذكرتم من الإجماع على أن حد العلم غير حد الكلام فيجب لذلك أن يكون باطلاً.

قلنا: أما قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ / فقيل معناه أنزله وهو يعلم بإنزاله، وقيل ١٥٣/ ر
أراد به أنزله جبريل عليك يا محمد بعلمه، وأيهما كان فليس المراد به ما ذكروا، ومما يحقق هذا ويوضحه أن الإنزال إنما هو فعل، والفعل إنما يكون معلوماً لا مفعولاً بالعلم، وإنما يفعل الفعل بالقدرة والإرادة ومما يحقق ذلك أن عادة أهل الخطاب ذلك، وهو أن الرجل يقول خرج فلان بعلمي أي وأنا عالم به، وهذا جليٌّ واضح. وأما التفصيل بينهما في الحد فنقول؛ ليس كل علم كلاماً ولا كل كلام علماً فجاز لذلك أن يكون لكل واحد منهما حد جامع لجنسه.

قالوا: فقد ورد في لغة العرب ما يدل على أن الحروف / والأصوات الظاهرة على ١٠٣ب/ط
اللسان إلى السمع دلالة على الكلام، وليست بكلام وأنشدوا من ذلك قول الأخطل:

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) رضي الله عنه.

(٣) في (ط) بينه.

(٤) بالأصل "وقد آتيناك من لدنا علما".

إن الكلام من الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا[1]

قلنا: المحفوظ من شعر الأخطل غير ما قلتم، وهو أنه قال:

إن البيان من الفؤاد وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فلا نقبل ما حرف عن قوله، ومما يحقق هذا أنا نعلم أن الأخطل من جملة أهل العربية وممن قسم الكلام الأقسام (التي)[2] ذكرنا.

قالوا: فأكثر ما في هذا أن أهل اللغة سموا الحروف والأصوات كلاماً ونحن نقول بذلك، وعندنا أن الحروف والأصوات كلام حقيقة، وهو في حق العباد، ومن يفتقر في الكلام إلى آلات وأدوات، فأما أن يكون ذلك جميع الكلام، وفي حق كل متكلم فلا. والباري تعالى متكلم وكلامه صفة لنفسه، فجاز أن يكون كلامه معنى قائماً بالنفس، وليس بحرف ولا (بصوت)[3].

قلنا: هذا القول يتضمن الإقرار بأن الكلام حقيقة هو الحروف والأصوات، وذلك
١٥٤/ ر إقرار مقبول. فأما ادعاؤكم أن الباري لا يكون كلامه كذلك فهذه دعوى / لا نسلمها، فما الدليل على ذلك؟ فأما قولكم إن الحروف والأصوات تفتقر إلى مخارج وأدوات فاعله، وكلام الباري لا يحتاج إلى ذلك.

فنقول: هذا الذي ذكرتموه إنما هو في حق العباد عرفاً وعادة ووضعاً وجبلة، فأما أن الكلام في الأصل يفتقر إلى ذلك فلا، ولهذا قد وجد الكلام من غير آلات ولا أدوات ولا مخارج يدفع فيها الهواء، وكهذا كلام الذراع للنبي صلى الله عليه وسلم وتسبيح الحصا في يده، وقول السماء والأرض: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ إلى غير ذلك من

(١) هذا البيت ينسبونه في كتب علم الكلام إلى الأخطل التغلبي، لكني لم أجده فيما وقفت عليه من شعر الأخطل.

انظر: **شرح ديوان الأخطل** / د. إيليا سليم الحاوي / دار الثقافة، بيروت / ، **شعر الأخطل** / ت د. فخر الدين قباوي / دار الآفاق الجديدة / ط٢، ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ.

(٢) في (ر) الذي.

(٣) في (ط) صوت.

الكلام الموجود في حق غير العباد فبطل ما ذكروه ولأن ما ذكروه من الآلات والأدوات والاعتماد على دفع / (الهواء)[1] ليقرع الجسم وما أشبه ذلك مما يظهر معه الكلام ١٠٤/ط ليس هو الكلام ولا الكلام الذي هو الصوت والحرف من فعل العبد ولا هو متولد عن فعله عندنا وعند (الأشعرية)[2].

وقد اتفقنا على صحة الأدلة الجلية على إبطال القول بالتولد، وإنما ذلك أمر يوجده الله ويظهره عند حركات آلات العبد في محل قدرته، وإذا ثبت هذا علمنا أن الكلام غير مفعول للعبد وإنما هو مضاف إلى الله تعالى، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون الكلام عندنا فعلاً، أو أن يكون متولداً عن فعل، وكل صفة أضيفت إلى موصوف، فإما أن تكون صفة نفسية أو صفة فعلية، وقد بطل أن يكون (الكلام)[3] في المشاهدة فعلاً أو نتيجة فعل فوجب أن يكون في الغائب كذلك؛ لأن الحقائق لا تختلف في شاهد وغائب.

قالوا: فهذا الذي ذكرتم يوجب أن يكون الكلام ليس بصفة للنفس ولا بصفة للفعل، لأنه إذا كان أمراً يوجده الله ويظهره قرين هذه الحركات على الوجه المخصوص ولا علاقة له بالآدمي، فذلك يمنع أن يكون وصفاً للآدمي، فيجب أن لا يوصف / ١٥٥/ ر الإنسان بأنه متكلم حقيقة، وما يؤدي إلى مثل هذا فهو قول باطل.

قلنا: هذا الاعتراض إنما (يسع)[4] ذكره من يخالفنا في مسائل التولد، فأما من يوافقنا على إبطال أقوال أهل التولد فكيف يحتج علينا بما يعكس على نفسه صحة مذهبه الثابت عنده بالأدلة الجلية القاطعة، التي يُكَفَّر بصحتها مخالفيه فيها، وكفى بهذا جواباً مبطلاً لهذا الاعتراض، ولأنا نقول قد يجوز أن يكون أمراً يوجده الله تعالى عند فعل أو ما يجري مجرى الفعل فيتعلق وجوده بمحله تعلق الصفة بالموصوف،

(١) في (ط) الهوى.

(٢) في (ط) الأشعري.

(٣) سقطت في (ط).

(٤) في (ط) يمنع.

١٠٤ب/ط ولهذا نقول إن الطعام إذا وصل إلى المعي على وجه مخصوص تجدد معه بفعل / الله تعالى وخلقه للجائع الشبع. فيقال: إنسان شبعان ونفسه موصوفة بالشبع، ما دام المعي مملوءاً بذلك الطعام المخصوص فهو وإن كان فعلاً لله تعالى إلا أنه جعله وصفاً للنفس، وكذلك في الري بالماء، والقطع بالسيف، واندفاع السهم عن الوتر والحجر عن الكف عند الرمي وأمثال ذلك، ولأن المراد بهذه الإضافات إنما هو النسبة بطريق التعريف وإضافته إلى وجود العلامة كإضافة المسبب إلى السبب لتعليق الأحكام عليه، فاما لكونه مفعولاً للنفس فلا، وهذا كما يسمى القاتل إذا زهقت النفس عند الآلام الحادثة بالجراحة قاتلاً، وإن كان زهوق النفس ليس من فعله، ومثله هاهنا.

ودليل آخر: أجمع أهل اللغة على وصف الكلام ووصف المتكلم مدحاً وذماً (بما)(١) يقتضي أن الكلام عندهم هو (الحروف)(٢) والأصوات لا غير، فأما صفات الإثبات والمدح، فقالوا لمن وجدت منه الحروف والأصوات متكلم، ومدحوا الكلام بأنه مختصر صحيح النظم مليح الترتيب وجيز مطول مكرر جلي بين بليغ إلى أمثال ذلك،
١٥٦/ د ووصفوا المتكلم به بأنه / خطيب وبليغ ومصقع ومعرب إلى أمثال ذلك، وأما صفات الذم فقالوا فيمن عدمت منه الحروف والأصوات أخرس وساكت وعاجز عن الكلام، وقالوا في ذم الكلام ركيك ورديء وفاسد إلى نحو ذلك، وقالوا في ذم المتكلم آفة وألكن وألثغ وأقطع إلى نحو ذلك، وقسموا الكلام (ايضاً)(٣) إلى منثور ومنظوم ومسجوع ومطابق ومجانس، وكل هذه الصفات تعود إلى الحروف والأصوات، وإلى
١٠٥أ/ط من تثبت في حقه أو تعدم في حقه / فدل هذا وأمثاله على أن الكلام عندهم إنما هو الحروف والأصوات لا غير، وهذا جليٌّ واضح لا خفاء به لمن تأمله.

واحتج المخالف بأن الله تعالى سمى ما في النفس كلاماً في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] فإذا ثبت أن ما في النفس يسمى كلاماً

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) الحرف.

(٣) سقطت من (ط).

دل على أن حقيقة الكلام هو ما قام في النفس، وأن الحروف والأصوات عبارة عنه، وعلى هذا جرت عادة أهل اللسان، فإن الإنسان يقول لصاحبه في نفسي كلام أريد أن أطلعك عليه، ولهذا روي عن عمر بن الخطاب أنه قال في يوم السقيفة: " وكنت قد زورت في نفسي مقالة أقوم بها بين يدي أبي بكر (فاتي)[1] في بديهته بما كنت زورته" وهذا يوجب أن يكون معروفاً في لغة العرب وسائغاً مشهوراً.

والجواب[2]: أما الآية فلا حجة فيها، لأن المراد (بها)[3] ويقولون في أنفسهم بحروف وأصوات خفية، وإذا كان ذلك ممكناً فالدلالة (بها)[4] مشتركة، بل جانبنا أرجح من جهة أنا نجمع بين هذه الآية وما قدمنا من الآيات، ونعمل بالجميع.

والثاني: لو لم يرد به الحروف والأصوات الخفية لقلنا إنه سماه قولاً على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. كما يقول الإنسان في نفسي بناء دار، وفي نفسي سفر إلى بلد كذا، / وفي نفسي محاربة بني فلان، وإن كان يعبر بذلك عن النية والإرادة ١٥٧/ ر والعزم على ذلك لا أن البناء حقيقة في نفسه ولا السفر ولا القتال، ونحن لا نمنع من تسميته مجازاً وإنما المعمول عليه الحقيقة.

الثالث: أنه يجوز أن يريد بذلك ما يتخيله الإنسان ويفكر فيه ويخطر على باله بتأمل الفهم والتدبر، وسماه قولاً على سبيل المجاز./ ١٠٥ب/ط

ومما يحقق هذا ويوضحه أنا لو طالبنا الخصم فقلنا له أوجدنا الفرق بين الكلام الذي نقوله قائماً في النفس، وبين ما يخطر على القلب ويعتمده المتذكر المتفكر من تأمله بالفهم إلى أنواع العلوم بتذكر أسمائها، والفكر في تناهي أدلتها، وحل ما يتصفحه من شبهها لم يجد بينهما فرقاً، وإذا وقعت المبالغة في ذلك إلى مقام التحقيق علم أن الذي يشيرون إليه ويسمونه كلاماً قائماً في النفس أحد ما سميناه من (التدبر)[5] والتفكر.

(١) في (ط) فاتى بها.

(٢) في (ط) فالجواب.

(٣) في (ر) به.

(٤) في (ط) منها.

(٥) في (ط) التدبير.

والتأمل والتصفح، والخواطر التي تنتهي (بصاحبها)[1] إلى النظر والاستدلال فيما لعله يريده من إصلاح أمر وتقديم حال إلى غير ذلك مما هذا موضوع له ولتحصيله، وما ينتهي بصاحبه إلى هذا المقام يدل على أنه لم يقف على حقيقة المسألة المطلوبة ولا يفصل بينها وبين أغيارها، وأما قول الناس بعضهم لبعض في نفسي كلام فإنما يُراد به المجاز على أحد الوجوه المقدم ذكرها وكذلك قول عمر بن الخطاب.

(واحتج بقول تعالى: ﴿آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً﴾ [آل عمران: ٤١] فاستثنى الرمز من الكلام وعادة العرب أن يستثني الشيء من جنسه؛ لأنه إخراج بعض ما شمله اللفظ، والرمز ليس من جنس الحروف والأصوات فدل على أن جنس الكلام غير ذلك)[2].

والجواب[3]: أنا إذا تأملنا ما تذهبون إليه لم يصلح أن يكون الاستثناء مما يدخل
١٥٨/ ر عليه لأنكم تقولون الكلام من الله تعالى شيء واحد / ، وأن أمره هو نهيه وخبره، وجميع أنواع الكلام وأقسامه، فإن عندكم أن قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ وهو قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ وهو قوله: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ وهو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وهو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾ وهو قوله: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾.

وإذا كان الكلام عندكم شيئاً واحداً لا يدخله التعداد ولا الانقسام ولا التبعيض ولا التجزئة (كان)[4] الاستثناء منه باطلاً؛ ولأن الاحتجاج بهذه الآية لا يصح عندكم من
١٠٦/أ ط وجه آخر، وهو أنكم لا تقولون الرمز كلام لأنه فعل وهو حركة وإشارة / على وجه مخصوص، وقد اتفقنا على أن الكلام ليس بصفة فعلية، وزدتم أنتم بأن قلتم هو معنى قائم في النفس، والمعنى القائم في (النفس)[5] ليس برمز ولا من جنس الرمز فبطل تعلقكم بهذه الآية.

---

(١) في (ط) بصاحبه.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) فالجواب.
(٤) في (ط) وكان.
(٥) في (ط) بالنفس.

جواب آخر: أن الاستثناء حقيقة هو إخراج بعض ما شمله اللفظ فأما هذا الموضع وأمثاله فليس باستثناء حقيقة لأنه من غير الجنس ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧] وإن كان الظن ليس من جنس العلم، ومن ذلك أنشدوا:

وبلدةٌ ليس بها أنيس ... إلا اليعافير (وإلا)(١) العيس(٢)

واليعافير والعيس ليسا من الأنيس في شيء، وأنشدوا من ذلك أيضاً

وقفت (فيها)(٣) (أُصَيْلاناً أسائلها)(٤) ... (عيت)(٥) جواباً وما بالربع من أحد

إلا (الأواريَّ)(٦) لأياً ما أبينها ... والنُّؤيُ كالحوض بالمظلومة الجلد(٧)

ومثل هذا كثير في القرآن وأشعار العرب، وأهل الكوفة يسمونه الاستثناء المنقطع.

واحتج بأن قال: لو كان القرآن وكلام الله حرفاً وصوتاً لوجب أن يكون محدثاً من جهة أن (الحروف)(٨) إنما تفيد إذا دخلها الترتيب، فإذا قلنا: زيد فلا بد أن تكون الزاي قبل الياء، والياء قبل الدال، ومتى زالت عن هذه الصورة والترتيب زالت عن إفادة، لأنا لو جعلنا الزاي في موضع الدال لكان ديز، وكذلك أقسام / التغيير ولو أننا ١٥٩/ ر قدرناها جملة واحدة فزال عن الإفادة لم يكن كلاماً صحيحاً، وما يدخله الترتيب والتقديم والتأخير (يجب)(٩) أن يكون محدثاً مخلوقاً، وقد ثبت بالدليل القاطع أن

(١) في (ط) ولا.

(٢) من شواهد النحاة على الاستثناء المنقطع وينسب لجران العود عامر بن الحارث، واليعافير: أولاد البقر الوحشي، والعيس: الإبل يخالط بياضها صفرة.

(٣) في (ر) بها.

(٤) بالأصل أصيلاً لا أسائلها والتصويب من الديوان وكذا ما بعده.

(٥) بالأصل اعيت.

(٦) بالأصل أوارى.

(٧) كتب على هامش (ر) الأصيلا تصغير أصيل، وهو واحد الآصال والأواري جمع أري وهو الذي يشد فيه مقود الدابة والنؤى كالحوض يحفر حول الخيمة يستقر فيه الماء والمظلومة الأرض الصلبة.

والأبيات للنابغة الذبياني راجع ديوانه (ص١٤، ١٦) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / ط دار المعارف.

(٨) في (ط) الحرف.

(٩) في (ط) وجب.

القرآن قديم غير محدث.

والجواب(١): أنا قد بينا هذا في فصل يخصه وقلنا إن كلام الله في حال وجوده
١٠٦ب/ط واستحقاقه أن / يكون صفة لله تعالى لا يثبت فيها الترتيب، وإنما الترتيب واقع في ذاته ليصح وصفه بكونه كلاماً، وإذا نفينا هذا بطل ما تعلقوا به.

ومما يحقق هذا، وهو أن مقصود الترتيب فيه أن يكون على صفة تحصل به الإفادة وهذا يعود إلى ذاته، وقد أوجبنا ذلك، أو أن يكون مقصوده إفهام السامع له أو ظهوره بواسطة الآلات والأدوات وذلك أمر (لا)(٢) يعود إلى نفسه، وإنما يعود إلى الآلات (أو)(٣) إلى تحصيل الفهم (للسامع)(٤) المحدث، وهذان الأمران غير عائدين إلى وجوده وإنما يعود إلى أمر آخر لا علاقة له ببداية الوجود، وأول غايات الثبوت، ولأنا قد بينا أن الترتيب (إنما)(٥) يعود إلى ما ثبت بطريق الاختيار والإرادة، وما ثبت صفة نفسية لله تعالى فثبوته غير موقوف على الإرادة والاختيار، وإنما ثبت وجودها مقترناً بثبوت نفسه ووجودها، لا متقدماً ولا متأخراً، وإذا خرج عن الإرادة وجب أن يكون الترتيب غير مستحق في وجوده، وهذا جليٌّ واضح لا محيد للخصم عنه، ولا جواب يعارضه بحال.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه قد ثبت أن القرآن والكلام صفة لله تعالى، وأن كل سورة وكل آية وكل كلمة وكل حرف ينسب إلى الله تعالى نسبة الصفة إلى الموصوف، فجرت أجزاء الكلام في أعدادها مجرى الصفات المتعددة من العلم والقدرة
١٦٠/ ر والإرادة والحياة وغير ذلك (ثم)(٦) هذه الصفات كلها / ثابتة لله تعالى مستحقة لنفسه لا يتقدم وجودها على وجود ذاته، ولا يتأخر وجودها عن وجود ذاته، فانتفى الترتيب

(١) في (ط) فالجواب.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) و.
(٤) في (ط) السامع.
(٥) في (ط) إلى ما.
(٦) في (ط) من.

في وجودها لهذا التعليل فليكن الكلام أيضاً كذلك ولا فرق بينهما. ولأن دخول العدد فيما تتضمنه صفة الكلام كدخول العدد فيما يتضمنه العلم من المعلومات والقدرة / من ١٠٧/أ ط المقدورات والإرادة مع المرادات، ثم ثبت أن ما دخل تحت العلم من المعلومات وإن كان مترتباً في وجوده إلا أنه غير مترتب في تعلقه بالعلم إدراكاً من جهة أن كل معلوم ينسب إلى علمه كنسبة كل حرف إلى كلامه، وهذا أيضاً ظاهر جلي لمن تأمله.

وجواب آخر: وهو أنا نقول لا شك أن الكلام الواصل إلى السمع يجري مجرى الكلام القائم بالذات في أنه إنما يوجب استحقاق وصفه بأنه كلام إذا كان مفيداً. والكلام المفيد إذا كانت جمله منتظمة الترتيب، وهو أن يكون الاسم مرة متقدماً على الخبر، والحرف تارة يتقدم على الاسم، وتارة يتأخر عنه، وتارة يكون حرف الأداة مفتاح الفعل، وتارة يكون لاحقاً بالفعل، ومتى خلا عن هذا وجب أن لا يكون مفيداً، ويخرج (عن)[1] أن يكون كلاماً، وكذلك يجب أن يتميز الأمر عن النهي والخبر عن الاستخبار، ويكون الناسخ غير المنسوخ، والمجمل غير المفسر، والمطلق غير المقيد، وإذا (كانت)[2] كل جملة من هذه الجمل بالإضافة إلى الأخرى غيراً، والأغيار عند الاجتماع لابد من سابق ولاحق أو مساوي مقارن، ثم قد قلتم إن هذا لا يوصف به الكلام القائم بالنفس لاستحقاقه صفة القدم، وأنه ليس بمحدث، وإنما ذلك يكون في ظهوره وعبارته حتى ركبتم في ذلك أمراً مستحيلاً فقلتم إن كل جملة من هذه الجمل هي نفسها وصواحباتها، وأن أولها آخرها وأوسطها، وكذلك في الأخير والأوسط ولم تستبعدوا / أن يكون ذلك ممتنع الترتيب في ابتداء الوجود لعلة كونه ٦١ قديماً فكيف منعتم من مثله بعلته.

وجواب آخر: وهو أن هذا الترتيب الذي ذكروه أمر يعود إلى كيفيات تثبت في المتكلم وإلى الموجود المقترن وجوده بزمان، فأما إذا قلنا يجب أن تكون الزاي في قولنا زيد سابقة / للياء والياء سابقة للدال لمعنى يرجع إلى كيفية في المتكلم، وهو وضع ١٠٧ب/ط

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) كان.

آلات الكلام على صفات مخصوصة وكيفيات يظهر عنها التقدم والتأخر وكذلك الزمان، وهو أن الزاي توجد في زمان ثم الياء في زمان آخر بعده ثم الدال في زمان آخر بعده، (فكلام)[1] الباري تعالى ليس يظهر عن أداة تفتقر إلى كيفية لأجلها يظهر الكلام، ولا يفتقر إلى زمان لا يتم ظهور الكلام إلا بتقصيه، وهذا مستحيل في حق الباري تعالى، وإذا بطل هذا بطل وجوب الترتيب في كلامه تعالى عند وجوده، وإذا امتنع ذلك بطل أن يوجد في كلام الله الذي هو حروف وأصوات ما يوجب الحدث.

قالوا: إذا (تأملنا)[2] الكلام الذي هو حروف وأصوات وجدناه أصواتاً تتقطع تقطيعاً مخصوصاً بحركات مخصوصة ليبين بتقطيعه الحروف مثل الهمزة والألف والميم والكاف والعين إلى غير ذلك من الحروف.

قلنا: (إن عنيتم)[3] أن التقطيع إنما هو حركات الآلات التي يظهر بها انحراف الآلات عن كيفية إلى كيفية ليظهر ذلك الحرف المقصود بالحركة المخصوصة، فهذا إنما يكون في حق من يتكلم بآلة، وذاته لها ماهية تقبل (الكيفيات)[4] المتغايرة عليها لتحصيل الحروف، والباري تعالى ليس له ماهية توجب لذاته آلة يدخلها الكيف، ويتصور فيها التغير والانفعال، وإنما يتم هذا الذي ادعيتم بأنه لا سبيل إلى تحصيل

١٦٢/ ر الكلام إلا مع وجود / بنية مخصوصة تستدعي كيفية في المتكلم ليثبت الكلام في حقه، وهذا مما لا نسلمه.

وقد بينا مواضع وجد منها الكلام لا لكيفية تعود إلى آلات (تحرك الصوت)[5] لما يراد من تحصيل حروف مثل كلام الذراع المسمومة، وكلام السموات والأرض حيث قالتا: ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ وكلام جهنم حيث تقول: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ إلى أمثال ذلك من

١٠٨/أ ط الكلام الذي يوجد مسموعاً بحروف وأصوات،/ وهو غير مفتقر إلى ما ذكرتم فبطل

---

(١) في (ط) وكلام.

(٢) في (ط) قلنا.

(٣) سقطت في (ر).

(٤) في (ر) الكيفيا.

(٥) في (ط) بحرف وصوت.

بهذا ما أصلتم، ولأنا قد بينا أن هذا إنما يصح على قول من يزعم أن الكلام متولد من فعل الآلات والأدوات، وقد بينا الاتفاق منا ومنكم على القول بإبطال التولد على ما قررناه فيما سلف فأغنى عن الإعادة.

قالوا: معلوم أن الصوت هو اصطكاك الأجسام الصلبة ولهذا إنما هو الهواء المدفوع بالطبيعة على صلابة وشدة من محل مخصوص - وهو المخارج - إلى محل مخصوص، وهو أن يقرع (الهواء)[1] الخارج بالهواء المنبعث من منافذ البدن - الذي هو قصبة الرئة - إلى الفم على ما يجده الإنسان في نفسه ويحس به عند حركاته.

ومما يحقق هذا ويوضحه أن اصطكاك الأجسام اللينة لا يوجب وجود صوت؛ ولهذا القطن المحلوج وما شابهه إذا ضرب بعضه بعضاً، واصطك بعضه ببعض لما عدم فيه الصلابة والقوة امتنع وجود الصوت (فيه)[2]، ويحقق هذا أنه إذا ضرب الحديد بعضه بعضاً والخشب بعضه بعضاً ظهرت الصوت وتفاوتت الأصوات بقدر شدة الآلة في نفسها والاعتماد في دفع الهواء فيكون بعضها أرفع من بعض حتى تبلغ الشدة إلى الفظاظة، وترتقي إلى أن تكون صاعقة إلى ما زاد على ذلك من الأصوات (المستقبحة)[3]، وقد وقع الاتفاق على أن / الباري (تعالى)[4] ليس بجسم يوصف بالصلابة ولا الرخاوة ١٦٣/ ر
فامتنع أن يضاف الصوت إليه.

قلنا: هذا الكلام لا يخرج على أصلنا ولا على أصل الأشعري على ما قدرناه من إبطال القول بالتولد، وإنما الصوت هو أمر يظهره الله تعالى ويوجده وجعله في العادة مقترناً باصطكاك الأجسام، فإما أن يكون منها أو هي هو، فهذا قول محال عندنا وعندهم فبطل بهذا أن يكون متعلقاً لهم صحيحاً، ولأن من المحال أن يقال إن الصوت إنما هو اصطكاك الجسمين أو / احتكاكهما من جهة أن الاصطكاك إنما حقيقته المماسة ١٠٨ب/

(١) في (ط) الهوى وكذا الذي بعدها.

(٢) في (ط) منه.

(٣) في (ر) المنقحة.

(٤) سقطت من (ط).

والصوت إنما هو غير التماس، وإذا ثبت هذا (وأنه)[1] أمر زائد على التماس بطل ما ادعوه.

ومما يحقق هذا أن الاصطكاك هو التقاء بشرتي الجسمين على وجه مخصوص، وذلك يوجب وصفاً نفسياً، وهو ما يقع من المماسة والاعتماد، وذلك مما يوصف بالاختصاص بالذات، ولا يصلح للتعدي، والصوت مما يحصل فيه التعدي. ويحقق هذا أن دوام التماس أمر داخل تحت القدرة والإرادة، والأصوات لا تدخل تحت القدرة والإرادة. فإن خروج الصوت عن المتكلم كخروج السهم عن يد الرامي، وهو حين مفارقة الآلة التي وجد منها الفعل قد خرج عن قدرة الرامي، كما أن الصوت يخرج عن قدرة الجسمين المصطكين، وإذا ثبت هذا بطل أن يكون أحدهما الآخر، ولأن هذا إنما يقدرون على تحقيقه في الذوات المحدثة التي تفتقر في الكلام إلى آلة وأداة وفعل، (و)[2] الباري ليس من هذا القبيل، ولا يشاركه في العلة الموجبة لذلك فبطل إلحاق أحدهما بالآخر.

قالوا: إضافة الصوت إلى الباري تعالى محال من جهة أنه عرض لا يقوم بنفسه، وإنما يحتاج إلى محل يقوم به، ومما يحقق هذا أنه يختلف باختلاف محاله التي يقوم بها فتدخله الزيادة والنقصان (والتضاد)[3] والحسن والوحشة؛ ولأنها تتضاد من وجه
١٦٤/ ر آخر، وهو من جهة المخارج / والحركات فإن لكل حرف مخرجاً غير مخرج صاحبه ولأن الأصوات لا يمكن جمعها لذي صوت واحد فيوجد كل واحد من الأصوات بدلاً عن صاحبه أو مقترناً بمثله، وما هذه صفته لا يكون إلا مخلوقاً، وإضافة المخلوق إلى الباري صفة له قديمة محال.

١٠٩/أ ط قلنا: كل ما ذكرتموه / إنما (هو)[4] صفات أصواتنا وكلامنا وذلك إنما هو يقض به

(١) في (ط) بهذا أنه.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) هي.

الشاهد عندنا، فأما الباري تعالى فهو من الغائب الذي لا مساواة بينه وبين الحاضر في قيام الأعراض به، وما هذا إلا كما نقول في وصفه بالعلم، وأنه عالم، والقدرة، وأنه قادر فإن العلم في الشاهد إنما هو عرض يوصف بالضرورة والاكتساب قائم بقلب وجد وصفاً للذات العالمة بعد أن لم يكن ولم يوجب ذلك أن يكون علم الله تعالى كذلك، فإنه ليس بعرض ولا ضرورة ولا مكتسب بل هو شيء قديم ثابت صفة لنفسه تعالى اقترن (في)[١] وجوده بوجود الذات اقتران العلة بالمعلول الذي لا يجوز أن ينفك أحدهما عن الآخر، فإذا كان ذلك في سائر الصفات فليكن الكلام أيضاً كذلك ولا فرق.

وأما اختلافه باختلاف محاله في الزيادة والنقصان والتضاد والحسن والوحشة فإن ذلك لا يدل على أنه من فعل العبد، ولا أنه قد حدث منه وهذا كما نقوله فيما يحدث من الشبع ودونه وأكثر منه مما يحصل (من)[٢] التخمة والأذية فإن ذلك ليس من نفس الطعام وإنما هو أمر يفعله الله ويظهره عند اختلاف الأكل لا به، ولكنه يجري مجرى العلامة في إظهار ما يظهره الله عقيبه من (إحدى)[٣] هذه الأحوال، وكذلك القول في جميع ما يزعم أرباب القول بالدهر والطبائع والتولد مما نخالفهم نحن والخصم فيه.

وهذا باب قد أحكمت القاعدة في إبطال ما ينتحله من هذه الشبهة لا محيد له عنه،
وهذا أيضاً جواب عن التضاد الواقع / بطريق المخارج وهو كاف حسن مفحم عن ١٦٥/ ر
الخروج عنه، ولأنا قد بينا الكلام على المخارج فيما تقدم، وإن هذا إنما يقال في حق
المحتاج إلى الآلات في تحصيل الكلام صفة له، والباري (تعالى)[٤] بخلاف ذلك / ١٠٩ب/
ولأن تضاد الحروف فيما يعود إلى الحركات أمر لا يعطي التضاد في النفس، كما أن التضاد في العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك فيما يعود إلى مطلوبها ومقاصدها لا يعطي

---

(١) سقطت في (ر).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) احد.

(٤) سقطت من (ر).

التضاد في نفوسها فيجب أن يكون العلم ضد القدرة والقدرة ضد الإرادة وكذلك القول في بقية الصفات.

وأما قولهم: إنـه لا يمكن جمع الأصوات كلها لذي صـوت واحد فإن أرادوا بذلك جمع القـوة عند الاشتبـاك والارتفاع والانبســاط في (الهواء)[1] حتى يصل إلى المكان البعـيد ويهول عند القـرب فهذا ليس بصـحيح، فإن الصـائح ذا (الصوت)[2] الشديد الرفيع ينطوي في صـوته مقادير أصـوات كثيرة من مـحال ضعيـفة، وإن أرادوا بذلك جميـعها مع استـقلال كل واحد منها بذاته عن ممازجـة صاحبه فـإنما كان كذلك، لأن الأصوات المتفرقة المضافة إلى جماعة جهات يمتنع اجتماعها، واجتماع أسبابها في جهة واحدة وفي آلة واحدة فلهذا كان ذلك ممتنعاً.

قالوا: إذا قلتم: إن القرآن صوت ندركه بأسماعنا، فالذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي إنما هو صوته الذي يحدث عنه وهو عرض وجد بعـد عدمه وعدم بعد وجوده، وهو مما يقوم به، ويتقدر بقدر حركاته، وإن قلتم: هذا هو القديم فنقول لكم: هذا هو صوت الله، فإن (قلتم)[3] نعم فهذا محال لأنا نعلمه ونتحققه صوت القارئ وإن قلتم إنه صوت القارئ فقد أقررتم بأنه محدث، وهو خلاف قولكم.

١٦٦/ ر قلنا: قولكم إن الـصوت الذي ندركه بأسـماعنا عند تلاوة التالـي / للقرآن إنما هو
١١٠/ط صوته الذي يحدث عنه على ما ذكرتم (ثم)[4] هو دعوى مسألة الخلاف، بل نقول / إن الذي ندركه بأسـماعنا عند تلاوة التـالي هو الكلام القديم فلا نسلـم لكم ما قلتم، وما ذكـرتموه من العدم والوجود بعد العـدم والفناء بعد الوجود ليس الأمـر كذلك بل نقول إنه ظهر عند حركات التالي بآلاته في محل قدرته، فأما عدم قبل وبعد فلا. وأما قولكم إنه يتقدر بحركاته فقد أسلفنا الجواب عنه في السؤال الذي قبله بما فيه كفاية.

(١) في (ط) الهوى.

(٢) في (ط) والصوت.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ر).

وأما سؤالكم لنا: هل هذا الذي نسمعه هو صوت الله تعالى أو صوت الآدمي؟ فقد ذكر أصحابنا في هذا جوابين:

أحدهما: أنا إنما قلنا إن ما يظهر عند حركات آلات الآدمي في محل قدرته من الأصوات فإنما هي القرآن الذي هو كلام الله، وليس هو بالعبد ولا منه، ولا هو مضاف إليه على طريق التولد والانفعال، ونتائج الفعل، وإنما يضاف إلى الله تعالى بقدر ما توجبه الإضافة، (والذي توجبه الإضافة)[1] أن يكون قرآنا وكلاماً لله تعالى، وقد اتفقنا على أن القرآن هو كلام الله قديم غير مخلوق فوجب لذلك أن نقول إن ما يصل إلى السمع هو صوت الله تعالى لأنه لا فعل للعبد فيه وهو جواب حسن مبني على هذا الأصل الذي قد ثبت بالأدلة الجلية القاطعة.

والجواب الثاني: أنهم قالوا لما جرت العادة أن زيادة الأصوات تكثر عند كثرة الاعتمادات، وقد يختلف الناس في الأداء فمنهم من يقرأ القرآن على وجه لا زيادة فيه، بل هو كاف في إيصاله إلى السمع على وجه إن نقص لم يصل، وإن زاد أكثر منه فضل عما يحتاج إليه إما في رفع الصوت وإما في الأداء من المد والهمز والتشديد إلى غير ذلك من حلية التلاوة وتصفية الأداء بالقوة والتحسين.

فما لا غنى عنه في تحصيل الاستماع وتكملة الفهم / فذلك هو القديم، وما قارنه ١٦٧/ ر
مما اقتضى الزيادة على ذلك ما لو أسقط لما أثر في شيء مما يحتاج / إليه من الاستماع ١١٠ب/
والفهم فذلك مضاف إلى العبد، فهذا يبين (أنه)[2] اقترن القديم بالمحدث على وجه يعسر تمييزه إلا بعد التلطف والتأني في التدبر، ليصل بذلك إلى مقام الفهم والتدبر لما ذكرناه وهو عند الوصول إليه مضيء للعقل بتحصيل مطلوبه.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

فصل

والتلاوة هي المتلو، والقراءة هي المقروء، والكتابة هي المكتوب، وذلك لأن التلاوة والقراءة هي الحروف والأصوات، وهو القرآن عندنا على ما بينا. وذهب ابن كُلاب والأشعري إلى أن التلاوة مخلوقة والقراءة والكتابة، واختلف عنه أصحابه في المقروء (والمتلو)[1] والمكتوب فروي عنه أنه قال هو قديم وروي عنه أنه قال هو محدث، وهذه الرواية عنه توجب رجوعه عن قوله بأن القرآن قديم (لأن)[2] المتلوَّ هو المعنى القائم بالذات، فإذا عاد وقال إنه محدث فقد رجع إلى قول مشايخه المعتزلة[3].

والدلالة على ما قلنا من طريقين: أحدهما: النقل، والثاني: الدليل العقلي.

أما المنقول فمنه قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٦ - ١٨] فسمى القراءة قرآناً والقراءة عندهم التلاوة والقرآن هو المعنى القائم بالذات، وإنما سماه باسمه لأنهما من الأسماء المترادفة على مسمى واحد، ومما يحقق هذا وأنه أراد بالقرآن القراءة السبب الذي وردت الآية عليه، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ القرآن مع جبريل حين يقرأه عليه فأمره الله بأن يسمعه فإذا فرغ جبريل من قراءته اتبعه بعد ذلك بقراءته.

دليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ [الإسراء: ٧٨]

١١١/ط والاحتجاج / من هذه الآية كالاحتجاج من التي قبلها وهو أن الله تعالى سمى القراءة في الفجر قرآناً.

١٦٨/ر ودليل آخر / قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: ٨٨] ومعلوم أن الذي تحدى به الله ورسوله البرية إنما هو بالتلاوة وقد سماها قرآناً.

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) انظر ص ٨٣، ٨٤ من هذه الدراسة.

ودليل آخر قوله تعالى إنكاراً على الوليد بن المغيرة حيث قال لما سمعه: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ فتوعده بقوله: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٥، ٢٦] وإنما أشار إلى التلاوات التي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم.

ودليل آخر: من السنة: روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم "كان يعرض نفسه على القبائل في الموقف، فيقول: هل من رجل يحملني إلى قومه لأبلغ كلام ربي، فإن قريشاً قد منعتني أن ابلغ كلام ربي"(١).

ورُوِي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن"(٢) فأخبر أن قراءة القرآن ليس من كلام الآدميين.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى سمى نفسه تالياً فمن ذلك قوله تعالى: ﴿طسم ۝ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝ نَتْلُو عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ﴾ [القصص: ١ - ٣] وقوله (تعالى)(٣): ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة: ٢٥٢] فوجه الدليل أن الله أضاف التلاوة إليه وجعلها صفة له، وصفات الله تعالى قديمة غير مخلوقة.

قالوا: الباري تعالى أضاف التلاوة إلى نفسه إضافة مجاز. والدليل على هذا اتفاقنا على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسمع القرآن عن الله، وإنما سمعه من جبريل -عليه السلام- وإنما أضاف التلاوة إليه لأنها بإذنه وبأمره، فاما أن يكون هو التالي فلا.

---

(١) صحيح: أخرجه أحمد (٣/ ٣٩٠)، البخاري في خلق أفعال العباد رقم (١٥٧) (ص ٥٨)، وأبو داود (٤٧٣٤) (٥/ ١٠٣)، والترمذي (٢٩٢٥) (١/ ١٧٤)، وابن ماجه (٢٠١) (١/ ٧٣)، والدارمي في السنن (٣٣٥٧) (٢/ ٣١٧) وفي الرد على الجهمية (ص٨٥)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٦١٣) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٢) حديث صحيح ورد عن معاوية بن الحكم. أخرجه مسلم رقم (٥٣٧) (١/ ٣٨١)، وأحمد (٥/ ٤٤٧، ٤٤٨) وأبو داود (٩٣٠) (١/ ٥٧٠)، والدارمي (١٥١٠) (١/ ٢٩٢)، والطبراني في الكبير (٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨) (١٩/ ٤٠١، ٤٠٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢/ ٢٥٠).

(٣) سقطت من (ط)

١١١ب/ط قلنا: الأصل في الإضافة إنما هو الحقيقة فمن عدل إلى المجاز / فلا يقبل منه إلا
١٦٩/ ر بدليل، والمحقق (أنه)[1] إنما أراد الحقيقة دون المجاز أنه قد ثبت أنه متكلم / موصوف بالكلام على سبيل الحقيقة، ولا قيام للكلام بالمتكلم إلا بوجود التلاوة منه وإنه متى عدم في حقه إثبات التلاوة عُدِم إضافة الكلام إليه، فأما استدلالهم بأنه سمعه من جبريل ـ عليه السلام ـ فإنه إنما كان جبريل الواسطة في تبليغ كلام الله تعالى، والذي بلغه هو ما تلاه الله عز وجل في قدمه وأسمعه جبريل حين أمره بتبليغه وإنزاله إليه (صلى الله عليه وسلم)[2] وذلك الذي سمعه (هو)[3] كلام الله على الحقيقة وهو التلاوة.

قالوا: تسمية القرآن قرآنا إنما هو على سبيل المجاز (لا على سبيل الحقيقة)[4] لأنه قد يسمى الشيء باسم ما يقاربه أو هو منه بسبب كما تسمى المزادة راوية، وإنما الرواية الجمل، وكما يسمى النجو الخارج من الإنسان غائطاً، وإنما الغائط هو المكان المطمئن من الأرض لكن لما (كانت)[5] العادة أن الإنسان يرتاده لقضاء حاجته مكاناً ساتراً فإنه (يقصد)[6] المكان المطمئن الذي يستره عن أعين الناظرين، فسميت حاجته باسم المكان الذي يرتاد لها على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة.

قلنا: الأصل في كلام العرب الحقيقة والمجاز عارض بسبب. فلا ينتقل عن الأصل ما أمكن المقام على الحقيقة. ووجه الحقيقة فيه أنه في بيانه على صورة المصدر والمصادر لا تقع إلا على سبيل الحقيقة؛ لأن المصادر أسماء الأفعال كما أن الأسماء أسماء الصور، وإنما سموه مصدراً لأنه عنه يتفرع أقسام التصريف، والقرآن مصدر قوله قرأت، كما أن القراءة مصدر قرأت فنقول قرأت قَراءة وقرأت قرآناً، وأنشدوا من
١١٢أ/ط ذلك: /

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) كان.

(٦) في (ط) يعتقد.

ضحوا بأشمط عنوان السجود به　　　　يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً[1]

وقد ثبت أن المصادر أصول في التصريف الذي يستخرج منها ويصدر / عنها، من ١٧٠/ ر
قوله قرأت، فأنا أقرأ وأنا قارئ وسأقرأ واستقرأت القارئ، والأصل الغالب فيه والأعم أن يقع على سبيل الحقيقة إلا في مواضع نادرة، وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى[2]: تقول العرب: قرأت قراءة وقرآناً بمعنى واحد، ولأن قولهم قراءة وقرآناً مثل قولهم معرفة وعرفان، وكلاهما مصدر عرفت، وهذا جليٌّ واضح.

قالوا: نحن نقول (إن)[3] القرآن والقراءة كل واحد منهما موضوع لأمر غير ما الآخر موضوع له، فهو حقيقة فيما (وضع)[4] له، فإن قوله قرأت مثل قوله فعلت، وذلك يستخرج منه مفعول الفاعل، ومحل الفعل وذلك أن الإنسان إذا قال ضربت، فإنه يرجع ذلك إلى مصدرين. أحدهما: مصدر الفعل وهو قوله ضرباً، وذلك مثل قوله قراءة. والثاني: محل الفعل وهو قوله مضروباً مثل قوله قرآناً فهو وإن كان لفظه لفظ المصدر في بعض المواضع إلا أنه اسم المفعول في هذا الموضع، فدل هذا على أن المراد بأحدهم غير المراد بالآخر.

قلنا: المفعول ليس بمصدر وإنما المصدر ما اشتق منه الفعل. فإذا ثبت هذا كان ما ذكروه رداً على أهل اللغة، ودعوى أنه غير مصدر، وما هذا سبيله من الكلام لا يقبل من قائله، ولا يعول عليه إذ المرجع في التصريف وأبنية المبنيات من الكلام إلى ما قاله أهل اللغة، (ولأنه)[5] إنما يقال هذا فيما يقع الفعل فيه مفتقراً إلى فعل في مفعول هو

(١) البيت لحسان بن ثابت من قصيدة له يرثي عثمان بن عفان. راجع: شرح ديوان حسان / البرقوقي/ ط المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة / ط ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م / (ص١٤٠).

(٢) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي مولاهم البصري النحوي، صاحب التصانيف، ولد سنة عشر ومائة، ومات سنة تسع ومائتين وقيل عشر ومائتين. راجع الذهبي: سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٥)، الخطيب: تاريخ بغداد (١٣/ ٢٥٢)، ابن العماد: شذرات الذهب (٢/ ٣٢٤).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ر) أوضع.

(٥) في (ر) ولا أنه.

غيره، فأما إذا كان الفعل هو المفعـول ولا يتعدى إلى مفعول ثالث، فإنه يكون المصدر
١١٢ب/ط هو الفعل الحقيقة وهو المفعول لا غير. / وهذا يذكر رسمه دليل في المسألة.

والطريق الثاني: الأدلة المعـنوية فمنها أن قولنـا قراءة ومقروء، وقـرأت وتلوت أمر
١٧١/ ر مضروب على صفة التصريف الواقع في الأفعال الحقيقية، والأفعال / منقسمة فمنها ما يكون الفعل هو المفعول، ومنها ما يكون الفعل فيه غـير المفعول. فأما الأول فهو ما وقع على صفة الفعل اللازم وذلك مثل قولك: قمت وقعدت ونمت وأمثال ذلك. وأما الثاني فهو ما وقع على صفة الفعل المتعـدي، مثل قولك ضربت وأكلت وأخذت وأمثال ذلك، فما وقع من القسم الأول يكون الفعل هو المصدر لا غير مـثل قولك قمت قياماً، وقعدت قعوداً، ونمت نوماً، وتكلمت كلاماً، وتلوت تلاوة، وقرأت قراءة من هذا، وليس من المتعدي الذي هو القـسم الثاني، فإنك تدخل عليه المصدر فتـقول: أكلت أكلاً وتدخل عليه المفعول الذي هو الغير فتفسره (به)[1] فتقول أكلت لحبزاً وأخذت ديناراً إلى أمثال ذلك، وقد ثبت أن (في)[2] اللازم يكون قوله فعلت هو المفعول، وذلك أن قوله قرأت أي أتيت بالحروف والأصوات التي هي القرآن والقراءة، وقـوله قراءة وقرآناً لم يأت فيه زيادة على ما هو قوله قرأت، وهذا يبين لك أن القراءة هي المقروء والتلاوة هي المتلو.

قالوا: قوله تلوت على مثال قوله فـعلت، فإذاً التلاوة هي الفعل والمتلو والمقروء هو غير فعله، وهذا أمر آخر وجرى ذلك مجـرى قولك ذكرت ذكراً ومذكوراً فإن المذكور غيـر الفعل الذي هـو (قولك)[3] ذكـرت وكذلك حـفظت محـفوظاً، والحـفظ غيـر المحفوظ، وهذا يبين أن التلاوة غير المتلو.

قلنا: أما معيار التصريف فلعمري أن قوله تلوت على (وزن)[4] قوله فعلت غير أنا
١١٣/ط قد بينـا بالدليل الواضح أن الحروف / والأصـوات (ليست)[5] من فعل الـتالي، وإنما

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ر) قوله.

(٤) بالأصل وزان.

(٥) في (ط) ليس.

الفعل الموجود من التالي هو[1] حركاته / (وسكناته)[2] واعتماداته في محل قدرته، ١٧٢/ ر
وما زاد على هذا فليس بفعل له، لأنا قد بينا أن الصوت المقطع بالحروف أمر يظهره الله ويوجده قرين الفعل الذي ذكرنا لا به ولا منه، ولا منسوباً إليه نسبة الجزء من الكل فبان بهذا أن التصريف إنما دخل عليه على سبيل التجوز تقريباً من الفهم بطريق النسبة لا بطريق حقيقة الفعل، (فصار)[3] مغنى قوله تلوت: اعتمدت إظهار التلاوة، والمتلو والقراءة والمقروء، وبهذا تخالف الذكر والمذكور، فإن الذكر إنما هو كلام هو حروف وأصوات لمذكور هو جسم وصورة وذات أخرى غير الكلام الذي هو الذكر، وكذلك الحفظ أمر هو الإحراز وتحصيل الصون لمصون محرز هو المحفوظ، فظهرت بهذه المغايرة والتعدي وثبت في الأول اللزوم واشتراك الأسماء، ومما يحقق هذا أن القائل يقول تذكرت ذكري وتذكره، ويقول تذكرت مذكوراً فتكون الذكرى (والتذكره)[4] هو التذكر بعينه ويكون المذكور غيره، والفرق بينهما أن هذا على وصف الغير، فافتقر إلى تعدي الفعل إليه والأول بخلافه، وهذا جليٌّ واضح لمن تأمله.

ودليل آخر: قد أثبتنا للتلاوة من الميزة على كلام الآدميين ما يقتضي إفرادها عنه وإخراجها عن حد المحدث إلى حد القديم بأشياء من الأحكام؛ منها: أنه لا يجوز للمحدث الحدث الأكبر قراءتها وتنعقد بها الصلاة والخطبة، وإثبات المعجز بها، وأنه لا يقدر أحد على أن يأتي بمثلها، ولو كانت القراءة محدثة مخلوقة لبطل تخصيص القرآن القديم بالإعجاز عن الإتيان بمثله إذ هذا كلام محدث مخلوق، والإعجاز به قائم، فإذا
ثبت هذا وجب / أن تخرج عن قسم كلام المخلوقين، وليس ذلك إلا بأن تكون ١١٢ب/ ط
(قديمة)[5] وهذا من الترجيح بالأحكام / والظاهر الذي لا يمكن دفعه. ١٧٣/ ر

قالوا: أما منع المحدث الحدث الأكبر كالجنب والحائض والنفساء من قراءتها فذلك

---

(١) في (ط) إنما هي.

(٢) في (ط) سكاته.

(٣) في (ط) صار.

(٤) في (ر) لتذكرة.

(٥) في (ط) قديم

نوع احترام وتعظيم وذلك لا يختص بالقديم، لأنه قد يحترم المخلوق مثل الإنسان وأشخاص من الناس كالنبي صلى الله عليه وسلم والصديق (رضي الله عنه)[1] والصالح وأمثال ذلك، وقد يحترم البيت الحرام والحرم ولا يجوز دخوله إلا بإحرام على سبيل التعظيم ولا يرجع ذلك إلى كونه قديماً وكونه محدثاً فبطل التعلق بهذا التعظيم.

قلنا: الكلام على ضربين: أحدهما كلام الباري، والثاني كلام الآدميين، ومهما ارتفع كلام الآدميين في التعظيم إذ كان منه أقسام علوم القرآن والفقه، وغير ذلك من العلوم المحترمة، فإن جميع ذلك لا يشترط في شيء منه أن يمنع من التكلم به الجنب والحائض والنفساء وإنما اختص بهذا القسم من الكلام لأنه منسوب إلى الله تعالى بأنه كلامه فبان الفرق بينهما، وأما احترام الكعبة والحرم في اعتبار دخوله بإحرام بأحد النسكين وأمثال ذلك، فإنه لا يقتضي الدوام، بل إنما يجب ذلك في حق من لم يتكرر دخوله إلى (هناك)[2]، (فأما من تكرر دخوله)[3] وطال مقامه، فإنه يسقط اعتبار ذلك في حقه، والقرآن تعظيمه بما ذكرنا تعظيماً لازماً لا ينخرم.

قالوا: انعقاد الصلاة به لا يدل على تفضيله على ما لا تنعقد الصلاة به، ولهذا عند من اعتبر قراءة سورة الفاتحة لا يقوم مقامها جميع القرآن في الإجزاء في الصلاة، وإن تساويا في كونهما قديمين وكذلك في حق من اعتبر آية كاملة، فإن ما دون الآية يجري
١١٤/أط مجرى الآية في أنها تشاركها في وصف التعظيم / والقدم واحداهما تجزي به الصلاة والأخرى لا تجزي.

١٧٤/ ر قلنا:/ لا شك ولا مرية أن الصلاة تختص من الكلام بالقراءة، وأن غيره لا يجزي بحال سواء قل أو كثر، وهذا أصل ما ذكروه تقدير ما يجزي ويعتبر ما يجزي منه، وذلك لا يمنع أن يكون هو (المشروع)[4] في الجملة دون ما سواه، ومما يحقق هذا

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) الشرع.

ويوضحه أن ما أُلحق به من التقدير والتغيير يجري مجرى الشرط في الحكم، وذلك لا يمنع أن تكون العلة عاملة بنفسها في (إيجاب)[1] مقتضاها.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٣٨ - ٤٠] فأخبر أن هذا المسموع من الرسول قوله وهو التلاوة.

والجواب[2]: أن المراد بالقول هاهنا ادعاء النبوة والرسالة وإضافة ما يضيفه إلى الله تعالى من الشرع أنه ليس بقول كاذب، وإنما هو قول رسول كريم، وقد قيل: معناه "إنه لقول رب رسول كريم، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ومثله في القرآن كثير، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ومعناه كعرض السموات والأرض، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ﴾ [مريم: ٣٤] معناه صاحب قول الحق، وقوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾ [الدخان: ٢٩] أراد أهل السماء والأرض.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه قال في سياق الآية ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاقة: ٤١، ٤٢] وهاتان الآيتان تقوي الجواب الأول. وقوله: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة: ٨٠] وهذه الآية تقوي الجواب الثاني.

وجواب آخر: نقول لهم إضافته إلى الرسول بمعنى أنه اخترعه وابتدأه، أو بمعنى أنه نقله وبلّغه. والأول محال لأن الرسول ما اخترع ولا ابتدع، لم يبق إلا أنه نقله وبلغه، ولا يكون ذلك قولاً له، وإنما هو قول الله تعالى / فبطل ما ذكروه . ١١٤ب/ط

١٧٥/ر واحتج بأنا / نجد التلاوات تختلف فمنها طيب حسن، ومنها مكروه رديء، وقد يكون خطأ ويكون صواباً، والقرآن القديم شيء واحد لا يجوز عليه الاختلاف ولا الفساد، ولا الخطأ ولا الرداءة، ولا الزيادة ولا النقصان، فبان بهذا أن التلاوة محدثة، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ فدل هذا على أن التلاوة ليست بالقرآن.

---

(١) في (ط) أيجاز.

(٢) في (ط) فالجواب

(والجواب)[1] أنا قد بينا أن كلام الله تعالى هو ما لا غنى عنه في وصوله إلى السمع واشتماله على المطلوب بالفهم من المعنى الصحيح، وهذا أمر لا يدخله التغيير، وإنما التغيير أمر غيره، وهو ما (تنحرف للتالي فيه عنه)[2]، ويزيد عليه من تحسين وتطريب وتمديد وتشديد، وجهورة وما يلحق بذلك، وليس هذا هو الذي نسميه القرآن القديم، وأما قوله: ﴿وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ فإنما يريد بذلك أن ما يظهر من (ألواننا)[3] وتجري به ألسنتنا إنما ذلك بفعل الله وقدرته وتسخيره وتسهيله ليظهر لنا بذلك آثار نعمه عندنا، وذلك لا يعود إلى التلاوة، بل إلى أمر آخر.

قالوا: لو (كانت)[4] التلاوة كلام الله وقديمة، لما جاز أن تنسب إلى غيره، ومعلوم أننا ننسبها إلى القراءة فنقول هذه قراءة أبي عمرو وهذه قراءة نافع فنضيفها إلى القراء، ولو كانت كلامه لما أضيفت إلى غيره.

قلنا: معنى قولنا قراءة أبي عمر والمراد بها موافقة اللغة التي يختارها أبو عمرو (والتي)[5] جرت عادته أن يتكلم بها وأنها لسان قومه وعادتهم، وذلك يكون في أحرف مخصوصة، ولا يدل ذلك على أنها تضاف إليه إضافة خاصة به وإنما هي إضافة (تعريف)[6] باختياره.

١١٥/أط قالوا: فنحن نرى القراء اختلفوا / في حروف وحركات، فبعضهم يقرأ بالإمالة،
١٧٦/ ر وبعضهم بالتفخيم وبعضهم / بالتاء وبعضهم بالياء وبعضهم بالرفع، وبعضهم بالخفض، وبعيد أن يكون الله تعالى تكلم بكل ذلك في حالة واحدة.

قلنا: إنما يستبعد هذا في الشاهد في حق من يتكلم بأداة وآلة، فيحتاج إلى أن يكون حرفاً بعد حرف أو حرفاً بدل حرف أو حركة عوضاً عن حركة. فأما الباري تعالى فإن

(١) في (ط) فالجواب.
(٢) كذا بالأصل.
(٣) في (ط) ألوانها. وسقطت من (ط).
(٤) في (ط) كان.
(٥) في (ط) والذي.
(٦) في (ط) تعرف.

الأمر في حقه بخلاف ذلك ولأنهم قد ارتكبوا في القرآن مثل هذا الذي يستبعدونه؛ ولهذا قالوا إن كلام الله شيء واحد، وإن قوله: يَا مُوسَى هو قوله: يَا عِيسَى، ويا محمد، ويا يوسف، ويا إبراهيم، وهو قوله أيضاً: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾، وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾، وجميع القرآن والكلام في حق العباد بخلاف ذلك فإن كل واحد منها غير الآخر في حق العباد ولا يجوز أن يكون قوله: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ هو قولهم: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ وجعلوا الافتراق بالنسبة إلى الله (تعالى)[1] وإلى العباد، فما كان يبعد أن نقول نحن هاهنا مثله.

قالوا: قد يقرأ القارئ القرآن فيكتسب به الثواب، وهو إذا أراد به التعبد، وقد يكتسب به الإثم. وهو إذا (قرأه)[2] جنباً أو على سبيل الهزء واللعب، ولو كانت القراءة صفة لله تعالى لما أثيب عليها ولا أثم بها كالعلم (و)[3] القدرة والذات والحياة إلى ما سوى ذلك من الصفات.

قلنا: لسنا (نقول إنه يكتسبه)[4] وإنما هو سبب لحصول التعبد، وسبب لحصول الإثم، والصفات الذاتية قد تكون أسباباً في حقنا لمثل ذلك، كالإرادة صفة لله تعالى، وقد يحصل بها بعض العباد مكتسباً للثواب بأن يراد منه الطاعة، وبخلاف ذلك (في)[5] الأثم، ولأن (الكسب)[6] إنما يقع به الثواب بقصودنا ونياتنا وتعبدنا، وكذلك الإثم، وذلك أمر غير نفس القرآن، وقد نبه النبي صلى الله عليه وسلم / (على ذلك)[7] بقوله:/ تؤجرون فيه بكل حرف، وإنما يؤجر الإنسان بما (ذكرنا)[8]. ١١٥ب/ط ١٧٧/ ر

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ر) قرا.

(٣) في (ط) بالقدرة.

(٤) في (ر) نكتسبه.

(٥) سقطت من (ر).

(٦) في (ر) السبب.

(٧) سقطت من (ر).

(٨) في (ط) ذكرناه.

ولأنا لو فرقنا بين القرآن وبين سائر الصفـات لجاز ذلك أنا نقول سائر الصفات التي ذكروا إنما هي من صفات الاختـصاص واللزوم، وليس لها تعدٍ من محل الوصف إلى ما سواه بطريق الإدراك والتـعلق والكلام بخلاف ذلك، فإنه قد يتعدى إلى سـمع غير المتكلم ويتصل بغير من ظهر منه، وقـد تكون بعض صفات النفس تخالف (بعضاً)[1] في الاخـتصـاص والتعـدي (ومثـال)[2] ذلك الصور مـع الروائح فإن صورة التـربيع والتدوير والبـياض، (ونحو)[3] ذلك لا يتعدى مـحله، والرائحة يتعدى مـحلها، فإذا جاز أن يكون ذلك في المحسوس الحاضر جاز أن يكون مثله في المعلوم الغائب.

(١) في (ط) بعضها.
(٢) في (ط) وأمثال.
(٣) في (ط) وغير.

فصـــل

ونخص الكتابة والمكتوب بالدلالة وهي من طريقين: أحدهما النقل والثاني: المعنى. فأما النقل، فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة: ٧٧، ٧٨] فأخبر أن القرآن في الكتـاب، وليس في الكتاب إلا الكتابة، وهذا يدل على أن الكتابة هي القرآن المكتوب.

ودليل آخر: روى ابن عـمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قـال: "لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العـدو مخافـة أن يناله العدو"(١) (والقرآن الذي يناله العدو)(٢) هو المكتوب في المصاحف، وهذا يدل على أن في المصحف قرآناً.

ودليل آخر: روي عن عـائشة أن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه(٣) قال: "اكتـبوا القرآن ولا تكتبوه في حجر واكتبوه فيما يمحى ولا تمحوه بالبزاق"(٤). وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنـه رأى رجلاً يمحو لوحاً برجله فـنهاه. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا تكتبـوا عني شيئاً غير القرآن فمن كـتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحه"(٥).

ودليل آخر: إجماع الصحابة: روي عن علي بن أبي طالب / أنه قال: "ما حكمت ١٧٨/ ر
مخلوقـاً وإنـما حكمـت القـرآن"(٦) وأراد به القرآن الذي فـي المصحف. وروي عن

(١) سبق تخريجه.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) لم أقف عليه. وكذا الذي بعده.

(٥) حديث صحيح ورد عن أبي سعيـد الخدري أخرجه مسلم (٣٠٠٤) (٤/٢٢٩٨)، وأحمد (٣/١٢، ٥٦)، والدارمي (٤٥٦) (١/٩٨)، والخطيب في تقييـد العلم / ت يوسف العش / دار إحـياء السنة النبـويـة / ط٢، ١٩٧٤م / (ص ٢٩، ٣٠)، وابن عـدي في الكامل (٥/١٠٢)، والحـاكم في المستدرك (١/١٢٧) وقال حديث صحيح على شرط الشيخين

(٦) سبق تخريجه.

١٧٦/ ر ابن عباس أنه قال / لا (تمح)(١) القرآن برجلك(٢). وروي عن ابن عباس أنه قال "لا وحي إلا القرآن ولا وحي إلا ما في المصحف".

وروي عن عكرمة بن أبي جهل أنه كان يقرأ في المصحف ويبكي ويضعه على عينيه ويقول: كلام ربي (عز وجل)(٣).

ومما يحقق هذا أنه جرى الناس عليه إلى وقتنا هذا فيقولون حفظت القرآن من المصحف، ويحلفون بما في المصحف، وإذا نظروا إلى ما في المصحف قالوا: نظرنا (إلى)(٤) القرآن، وقرأنا من (المصحف)(٥) القرآن، ولا نكير في ذلك (فصار)(٦) ذلك دالاً على الإجماع منهم.

والطريق الثاني: (المعقول)(٧) وهو أنا نقول قد ثبت أن كلام الله تعالى على ما بيناه مشتمل على الكلام الذي هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار، وأقسام الكلام على اختلافها، وذلك بعينه موجود في المصحف، ومما يحقق هذا أنا قد بينا فيما تقدم أن القرآن حروف تبنى عن مطلوب الخطاب وكذلك الكلام، وهذا بعينه موجود فيما في المصحف.

قالوا: إقراركم بأن القرآن في المصحف يؤدي إلى إبطال الأصل الذي قدمتم، لأنكم قد بينتم أنه لا يجوز أن يكون الكلام كلاماً حتى يكون جامعاً للصوت والحرف، وأنه متى عدم أحدهما اختل الكلام، ومعلوم أن المصحف إنما فيه الحروف، وليس فيه أصوات، فإذا أجزتم أن يكون الكلام حروفاً لا أصوات معها بطل الأصل السالف.

(١) في (ط) لا تمحو.
(٢) لم أقف عليه، وكذا الذي بعده.
(٣) سقطت من (ر).
(٤) سقطت من (ر).
(٥) سقطت من (ط).
(٦) في (ط) فكان.
(٥) في (ط) المعنى.

قلنا: الكلام الواصل إلى السمع هو الحروف والأصوات، فإذا كتب الكلام في الصحيفة اختل السبب الموصل إلى السمع. فأما أن يقع الاختلال في أن القرآن في المصحف فلا، وصار هذا كما قالوا في المتلو إنه قديم، ومن شرط / ظهوره وجود ١٧٩/ ر
التلاوة لتوصله إلى السمع، ولأنا قد بينا أن القرآن لا يعدم بعد وجوده وأن الحروف والأصوات الظاهرة إلى السمع لم تكن بوصف العدم وإنما خفيت عن السمع / تارة، ١١٦ب/ ط
وظهرت قرين حركات آلات الإنسان القائمة بذاته، ومحل قدرته، ومثله هاهنا.

واحتج المخالف: بأن الكتابة توجد بعد أن لم تكن، ويدخلها المحو، فتعود إلى العدم بعد الكون وقد تختلف الكتابة فتكون مرة بالحبر، (ومرة بالذهب)[1] ومرة بالفضة ومرة بالحمرة إلى غير ذلك من الألوان، والآلات كالحجارة والخشب، ولو كانت الكتابة هي المكتوب لأدى إلى أن يكون القرآن مرة حبراً ومرة حجارة ومرة ذهباً، وهذا محال.

والجواب[2]: أن قولكم إن الكتابة توجد مرة وتعدم أخرى محال، وإنما هي تظهر مرة وتخفى أخرى، وذلك على ما بيناه في التلاوة سواء فهذا الذي ذكروه قول غير مسلم، وأما قولهم إن الكتابة تكون بالحبر مرة وبغيره مرة من الألوان والآلات فإذا قلنا (إن)[3] الكتابة هي المكتوب أدى إلى أن يكون القرآن حبراً وحجراً وغير ذلك فهذا قول باطل يصدر ممن لم يعرف قول أهل السنة، والحق في الكتابة. وذلك أن هذه الأشياء آلات تحصل بها الكتابة، والكتابة ما وراء ذلك فإنا لا نقول إن الكتابة هي الأجسام الممثلة على الكيفيات المرئية، بل هي علامات تدل على أمر وراء ذلك وهي الكتابة، وذلك أن هذه الأشياء في إظهار الكتابة، كما أن اليد وحركاتها آلات في إظهار الكتابة سواء. ومن هاهنا أخطأ الذين جالوا في ميدان المناظرة معنا، لأنهم ألزمونا مذهباً لا نقوله، ودلوا عليه بما لا ضير علينا في بطلانه.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) فالجواب.

(٣) سقطت من (ط).

١٨٠/ ر ومما يحقق ما ذكرنا / ويوضحه أنه قد يجوز أن يعمد الكاتب والصانع إلى لوح أو قرطاس فيحزمه على هيئات (الصور)[١] الدالة على الحروف فيكون ذلك الفراغ هو الكتابة، فلو كان ما ذكروه صحيحاً لوجب أن تكون هذه الكتابة عدماً، (وهذا)[٢] قول
١١١٧/ط محال / فبان بهذا وظهر أن ما أشاروا إليه ليس هو الذي نقول إنه الكتابة والمكتوب، لأن الكتابة مع ما ذكرتم من الآلات والأدوات وحركات الأدوات تظهر لها الصناعة المحكمة والحكمة الرائقة العجيبة، وذلك معنى يزيد على نقش الحجر في البناء، ونقش المداد في الخط والأشكال.

قالوا: معلوم أنه قد يكتب القرآن بالحبر النجس أو بالدم أو غير ذلك من الآلات النجسة، ولو كانت الكتابة هي المكتوب لأدى ذلك إلى أن يكون القرآن نجساً، وهذا محال.

قلنا: هذا الكلام مبني على الشبهة التي قبلها حيث اعتقدوا أن الحبر هو القرآن وهذا مما لا نقوله نحن، ولا يقوله من يعرف القرآن ولا من يقول إن القرآن قديم ثم يرى (أنه)[٣] الحبر المحدث، وهذا يدل على أنهم قصدوا بالطعن على ما ليس بموضع الخلاف.

قالوا: لا شك أنكم قد قلتم إن الكتابة تجري مجرى الصناعة فيجب أن يكون المكتوب يجري مجرى المصنوع ولا شك أن أحدهما غير الآخر، ومما يحقق هذا ويوضحه أن هذا مما يدخله التصريف، فيقال: كتب يكتب فهو كاتب ومكتوب، وكذلك يقال تلا يتلو فهو تال ومتلو، وإذا وجد فيه التصريف هكذا دل على أن أحدهما غير الآخر.

قلنا: قد أجبنا عن هذا فيما تقدم، وقلنا إن التصريف قد يدخل فيما الفعل فيه هو
١٨١/ ر المفعول، وفيما أحدهما غير الآخر وقد أسلفنا بيانه بما فيه كفاية، وإنما كانت الصنعة / غير المصنوع لأن الصنعة معنى قائم بالمصنوع فهي (بطريق)[٤] التحقيق محمولة،

(١) في (ط) الصورة.

(٢) في (ط) وهو.

(٣) في (ط) أن.

(٤) في (ط) طريق.

والمصنوع حامل، فجاز أن يكون أحـدهما غير الآخر، فأما في مسألتنا فكلا. الكتابة والمكتوب والتلاوة والمتلو / يستويان في كونهما صفة محمولة تفتقر إلى حامل ومحل تقوم به، ومعلوم أنه لا قوام للكتابة بالمكتوب ولا للقراءة بالمقروء، وكذلك العكس، ١١٧ب/ط وهو المقروء بالقـراءة والمكتـوب بالكتـابة، وإذا ثبت هذا وجـب أن يكونا وصفين محمـولين على موصوف وقد ثبت أن المكتوب والمتلو هو الـقرآن القديم عندنا وعندكم في أصح القولين، وإذا لم يتميز أحدهما عن الآخر من الوجه الذي ذكرنا في تصريف الأفعال اللازمـة والأوصاف القائمة بالموصوف وجب أن يكون أحدهمـا الآخر على ما قدمنا بيانه، وهذا بيان شاف لا محيد للخصوم عنه بوجه.

قالوا: أليس قد ثبت أن الكتابة تزيد تارة بالتكرار، وتنـقص بالمحو والإزالة ويلحقها الاحتـراق والغرق، ولو كانت الكتـابة هي القرآن لم يجـز وجود شيء من ذلك يكون وارداً عليها.

قلنا: وهذا السـؤال من جنس مـا تقـدم، وهو أن الكتـابة لا يدخلهـا الزيادة، ولا يدخلها النقيصة ولا الفـساد، والزيادة والعدم والوجود إنما يتكرر في الآلات والأدوات والحركات التي هي الحبر وغيـره، وهذا كما تقولون أنتم في المكتوب (الذي هو القرآن لا يزيد ولا ينقص ولا يعدم ولا يتجدد. فـكل أمر يقولونه في المكتوب)[1] والمتلو هو الذي نقوله في الكتابة بعينه لا غير.

وقد ذكر بعض الخـصوم عقيب كلامـه في مسألة الكتابة والمكتـوب كلاماً يدل على أحد أمرين: إمـا أن يكون جاهلاً بحقيقـة الأمر في المسألة ومقـام الخلاف المتداول بيننا وبينهم، وما ذلك ببعيـد، فإن من اعتقد أنا نقول الكتابة هي الحـبر والورق لا يبعد أن ١٨٢/ ر يكون / جاهلاً مقلداً. وأما أن يقصد به اجتلاب قلوب العوام البطالين عن / الاشتغال ١١٨أ/ط بما يوجب التحقـيق (وتحصيل)[2] الفهم، وهذا (أيضاً)[3] ليس ببعـيد من المبتـدعة؛ لأنهم يقصدون تدليس بدعتـهم على الرعاع والعوام حتى يستفـزوهم عما أنسوا به من

(١) سقطت من (ر).
(٢) في (ط) ويحصل.
(٣) سقطت من (ر).

إجماع الأمة بقول يظهرونه يقارب ما هم (مستأنسون)[1] بمعرفته لئلا ينفروا عنهم عند فهم ما هم عليه، وذلك أنه قال: نقـول إن كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف على الحقيقة محفوظ في القلوب على الحقيقة مـقروء بالألسن على الحقيقة. فيا سبحان الله من يقول الكتـابة غير المكتـوب هل يمكنه مع هذا أن يقول الكتـابة هي القرآن إلا على سبيل التدليس والحيلة بأهل الغرة وأرباب البداية.

ثم عـاد بعد هذا فـقـال: "أليس قد قـال الله تعـالى: ﴿الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] فسمى النبي مكتوباً، ولو كان الكتابة والمكتوب واحداً لكان النبي صلى الله عليه وسلم بجسده في التوراة والإنجيل وهذا محال، قال ويقال الصك فيه الدار مكتوبة ولا يجوز أن تكون الدار في الصك على الحقيقة وإنما ذكرها واسمها وهذا أيضاً أعجب من الأول (مع)[2] كونه ناقضاً له، والأول قال فيه إن المكتوب في المصحف، وعاد فثنى بهذا، وأن المكتوب ليس في المصحف، وهذا تخليط يظهر عن تخبيط ولأنه يقال له: أتظن أنه أراد أن ذاته مكتوبة في (التوراة)[3] أو ذات الدار في الصك أم أريد بهذا اسمه واسم الدار (ونعتهما، وصفتهما)[4].

فإن أردت أن الذات تظهر في الكتابة حتى (تكون هي)[5] المكتوب، اقتضى ذلك أن تتعدد الذوات بتعدد أسمائها، وكـتابتها، وذكرها، وهذا قول شنيع يقبح بأرباب الفهم

١١٨ب/ط ومن له (أدنى)[6] ذوق أن ينتحله قـولاً إذ هو / من المحال المستحيـل وقوعه. أم يظن

١٨٣/ ر أنه / أراد اسمه (وذكره)[7] وصفته فذلك المكتوب هو الكتابة لا غير، وكفى بهذا وهناً في دين هذا الخصم بتمويهه (أو)[8] في معرفته وعلمه وكـلاهما بلية ومحنة نعوذ بالله من ذلك.

---

(١) في (ط) مستانسين.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) بالأصل (التورية) وهو خطأ.

(٤) في (ط) ونعتها وصفتها.

(٥) في (ر) يكون هو.

(٦) سقطت من (ر).

(٧) سقطت من (ر).

(٨) في (ط) و.

فصـــل

وكلام الله ـ تعالـى ـ منـزل أنزله الله تعالى على يد جبريل عليـه السلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم (وسمعه جبـريل من الله ـ تعالى ـ وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم من جبريل وسمعته الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم)[1] ولم يزل الناس يسمعه بعـضهم من بعض إلى وقتنا هذا وإلى غاية بقائه بين ظهراني الأمـة حتى يرفعه الله عز وجل.

وقال الأشعري القرآن غير منـزل ولا مفارق لذات الله (تعالى)[2]، ولا سمعه أحد من أحد وإنما يسمعون التلاوات فأما القرآن فلا، وحقيقة النزول إنما هو لجبريل لا غير.

والدلالة علـى ذلك مـن طـريقين: أحـدهـما: النقـل، الثاني المعنى المعقـول.

فأما النقل؛ فآيات كثيرة من القرآن منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾ [الشعـراء: ١٩٢ - ١٩٤]. وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ تَنزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [السجدة: ١، ٢]. وقوله تعالى: ﴿طه ﴿١﴾ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ﴿٢﴾ إِلاَّ تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٣﴾ تَنزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ﴿٤﴾﴾ [طه: ١ - ٤] . وقوله تـعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: ١١٣]. وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِـيَ﴾ [الزمر: ٢٣]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّـا نَحْـنُ نَزَّلْـنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [النساء: ١٠٥].

قالوا: هذه الآيات كلها ذكر فيهـا تنـزيل القرآن على سبيل المجاز، والمراد بـه نـزول (من)[3] أنزل إليك بعبارته، وهو جبريل، فـأما نزوله بعينه فلا، وهذا مما / يستند إلى ١١٩/أ تحقيق وهو أن القرآن صفة ذاتية، والصفات الذاتية لا تنتقل عن محلها الموصوف بها.

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ر)

(٣) في (ط) أي

١٨٤/ ر قلنا: القرآن نص على أنه منزل وحقيقة الإضافة بالنصوص المذكورة تدل على / أنه حقيقة لا على سبيل المجاز، ولأنه قد قال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]، وهذا يدل على أن الفاعل للنزول به غيره، وأن المنزل به غير المنزل، ومثل هذا لا يصح معه إدخال التجوز به.

وأما قوله إنه أُنزل بعبارته فعبارته غيره لأن عبارته كتفسيره إذ هو بيان معناه بغير لفظه، والقرآن هو الكلام بعينه فلو نزل بعبارته لكان منزلاً بغيره، وهذا خلاف ما نطقت به الآيات.

وأما قولهم إن القرآن صفة ذات، والصفات الذاتية لا تنتقل عن (محالها)[١]، وإذا لم تنتقل عن محالها امتنع إنزالها، فنقول: هذا هو القول في الصفات اللازمة فأما الكلام فهو من الصفات المتعدية. ولهذا يتعدى إلى السمع فينتقل من محله الذي هو مقارنة الذات إلى الاتصال بالأسماع لا على وجه النقلة القاطعة، وأقرب الأشياء به مثالاً نور الشمس فإنه يمتد ويتعدى من الشمس إلى (الاتصال)[٢] بالذوات حتى تحصل الاستنارة والحرارة لما يلاقيه الشعاع والنور، وإن كان ذلك (ليس)[٣] بمنفصل من الشمس وكذلك النار طبيعتها الحرارة والحرارة صفة نفسها، ثم تتعدى إلى ما تتصل ذواتها به الحرارة فيصير الطعام وغيره مما يلاقيه نضيجاً شديد السخونة، وتلك الحرارة المتعدية هي جزء من الحرارة الطبيعية في النار، وإن كانت (سخونة النار)[٤]، وحرارة طبيعتها بذلك لم تزل عن محلها الذي هو نفس النار، فإذا كان في الشاهد مثل ذلك فلا يمتنع أن يكون في القرآن والكلام مثل ذلك وإلى هذا أومى الرسول صلى الله عليه
١١٩ب/ط وسلم / بقوله: "القرآن حبل الله المتين طرف بيد الله، وطرف بأيديكم لن تضلوا ما تمسكتم به"[٥]، فدل على أن الكلام يجوز أن يكون الأمر فيه على ما ذكرنا.

---

(١) في (ط) محلها.
(٢) في (ر) الأبصار.
(٣) سقطت من (ط).
(٤) في (ر) السخونة من النار.
(٥) صحيح بلفظ إن هذا القرآن سبب... اخرجه عبد بن حميد كما في المنتخب من مسند عبد بن حميد/ =

والطريق الثاني / المعنى: وهو أنا نقول قد ثبت أن الكلام قد يكون واصلاً بعينه ١٨٥/ ر من المحل الذي هو كلام له وصفة لذاته إلى محل آخر وهو سمع سامعه المخاطب به، ومن يجري مجراه في سماعه، وهذا هو الأصل الكلي في فائدة الكلام فإنه ينادي فيفيد النداء اتصال النداء بسمع المنادى، والخطاب بسمع المخاطب، ولو كان الكلام لكونه صفة ذاتية يتصل بمحل غير الذات المتكلمة، ولا يكون ذلك مما يُمنع منه فوجب أن يكون ذلك هو المراد بالإنزال، وهو أن الله (تعالى)[1] أوصله إلى سمع النبي صلى الله عليه وسلم وسمع من أسمعه مقترناً بسبب يتعلق به الإظهار وهو جبريل، وإيصاله إلى السامع نقله للكلام إليه، وإن لم يوجب ذلك إنفصال الصفة من (الموصوف)[2]، وهذا بعينه هو إنزال القرآن، وهذا مُجَوَّز صحيح المعنى، لا يأباه إلا معاند ومكابر لا يُلتفت إلى قوله.

واحتج المخالف: بأن القرآن صفة، والصفات لا تكون قائمة بنفسها ولابد لها من ذات تقوم بها وتضاف إليها، وتوصف بها، فلو كان منتقلاً بالنزول لم يخل أن يكون منتقلاً بذات الباري أو بذات غيره. فإن كان منتقلاً بذات الباري فذلك باطل من وجهين: أحدهما: أن ذات الباري لا توصف (بالانتقال)[3]. والثاني: أن ذلك يرفع صحة الانتقال في القرآن لأنه إذا كانت الذات المتكلمة هي المنتقلة فهو لم يزل عن محله فعدم فيه الانتقال. وإن كان منتقلاً بذات غيره، فالكلام القائم بذات هو كلام/ ١٢٠/ط لتلك الذات لا لغيرها إذ الصفات إنما هي صفة للمحل الذي قامت به لا غير، وإذا

= ت السيد صبحي السامرائي، محمود محمد خليل / ط عالم الكتب / ط ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م / (رقم ٤٨٣) (١/ ١٧٥)، وابن حبان في صحيحه كما في بذل الإحسان (١/ ٣٢٩) (رقم ١٢٢)، والطبراني في المعجم الكبير (رقم ٤٩١) (١٢/ ١٨٨)، ابن منده في التوحيد / ت علي ناصر الفقيهي / الغرباء الأثرية / ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م / (رقم ٦٣١) (٣/ ١٧٥)، ولم أجده بلفظ المصنف.

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) انفصال الصفة عن الموصوف.

(٣) في (ر) الانفعال.

ثبت هذا امتنع أن يوصف بالانتقال.

والجواب[1]: أنا قد بينا أن الكلام يوصف بالانتقال إلى سمع المخاطب، واتصاله به
١٨٦/ ر وإن لم يوجب / ذلك انفصال الصفة عن الموصوف، وأن قيام الكلام بسمع السامع لا يوجب أن يكون صفة لمن اتصل الكلام بسمعه.

وهذا بعينه ينقض ما ذكروه من الأقسام، ولأنا قد بينا له مثالاً وهو نور الشمس وشعاعها وحرارتها، وحرارة النار، المتنقلة إلى الأجسام المجاورة، وإن لم يكن ذلك يوجب الانتقال، وإخراج الصفة عن الموصوف إلى المتنقل إليه ومثله هاهنا.

وأما قولهم: إن الكلام القائم بالمحل هو وصف للمحل ليس (صحيحاً)[2] وذلك أنا قد بينا أن الحروف والأصوات إنما هو أمر يظهره الله عند حركات التالي، وتصرفه في محل قدرته لا أنه حادث منه، ولا هو مضاف إليه إضافة حقيقية، وإنما يتعرف به لاقترانه به أو لوجود (سببه)[3] مما يليه، (وهو)[4] كزهوق الروح عند الجرح ويسمى به الجارح (مُزْهِقاً للروح)[5] إضافة المسبب إلى سببه لا إضافة الفعل إلى فاعله على ما قدمنا بيانه.

---

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) في (ط) بصحيح.

(٣) في (ر) سبب.

(٤) في (ط) فهو.

(٥) في (ط) مزهق الروح.

فصل

اتفق أصحابنا على أن الحروف في القرآن قديمة، واختلفوا في الحروف المتداولة في كلام الناس هل هي قديمة أم[1] محدثة على وجهين: أحدهما: أنها قديمة، وإنما يتعاور عليها النظام المحدثة. والوجه[2] الثاني: أنها مخلوقة، وهذا إشارة إلى حروف المعجم المتداولة في صيغ الآدميين، وهو قول المعتزلة والأشعرية[3].

١٢٠/ب والدلالة على الوجه الأول قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ / لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١، ٢]. وقوله تعالى: ﴿طسٓمٓ ۝ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [الشعراء: ١، ٢]. قال يعقوب بن (السكيت)[4] هذا إخبار من الله تعالى بأن الكتاب الذي أُنزل إليك إنما هو من جنس هذه الحروف التي هي الألف واللام والميم والطاء والسين، فصار تقدير الكلام أن حروف المعجم هي ذلك الكتاب، واستدل بذكر بعضها على ذكر جميعها.

١٨٧/ر قال: وهذا مستفيض في تعارف أهل الخطاب أنه يستدل / بذكر البعض على ذكر الكل، ولهذا يقول الإنسان تعلمت أ ب ت ث ولا يريد أني تعلمت هذه الأربعة أحرف فقط وإنما يريد (تعلمت)[5] جميع حروف المعجم غير أنه لما طال الإخبار بجملتها في حالة واحدة استدللنا بالأقل في الذكر على الكل، وهذا كلام حسن صحيح.

قالوا: قد قيل إن هذه الحروف وردت لاستفتاح الكلام ولا معنى لها وإنها من المتشابه، وقد روي أنها (فواتح)[6] أسماء من أسماء الله تعالى، وهذا خلاف ما ذكرتم

---

(١) في (ط) أو.

(٢) في (ط) وجه.

(٣) وهذا مبني على أصلهم أن الحروف ليست من كلام الله وأن الله تعالى لا يتكلم بحرف ولا صوت.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكيت البغدادي النحوي المؤدب مؤلف كتاب **إصلاح المنطق**. قال البغدادي: كان من أهل الفضل والدين موثوقاً بروايته (الذهبي: سير ١٢/١٦)، (الخطيب: تاريخ بغداد ١٤/٢٧٣)، (ابن كثير: البداية والنهاية ١/٣٤٦)، (ابن العماد: شذرات الذهب ٢/١٠٦).

(٥) سقطت من (ط).

(٦) في (ط) من فواتح.

فتعارض الوجهان فوقف الاحتجاج.

قلنا: هذا الذي ذكرناه قول مدلول على صحته بعادة أهل الخطاب فيما يتداولونه بينهم، وذلك يوجب ترجيحه على ما ذكرتم فزال بهذا التعارض وثبت التقديم لما (قلناه)[1]، ولأنه لو كان كما قلتم فلا شك أنه فهم معناه أو لم يفهم أنها حروف ثابتة من حروف المعجم، وهي من جملة القرآن، وهذا كاف في إثبات ما نريده.

قالوا: فلو كان (في ذلك)[2] إثبات حروف في القرآن فنحن لا نمنع من ذلك؛ بل نقول: إن القرآن قديم وحروفه منه، فأما كلام الآدميين وحروفهم الموجودة في كلامهم فذلك أمرٌ آخر تحتاجون إلى الدلالة عليه وإنه قديم.

قلنا: إذا ثبت أن الحروف التي في القرآن قديمة فهي بعينها حروف المعجم؛ لأنها
١١٢١/ط التي ينتظم بها الكلام / ، ويقصد بها بيان المعاني وسوق الأخبار، وتبليغ الأوامر، فهي تدور في الكلام دوراناً واحداً وعلى صفة واحدة، وبمعنى واحد على وتيرة واحدة لا غير، فإذا ثبت أنها قديمة فمن ادعى أن في الكلام حروفاً أخر غيرها فعليه الدلالة وإلا فالأصل ما ذكرنا.

١٨٨/ ر ودليل آخر: وهو ما روي / عن وهب بن منبه[3] أن الله تعالى أوحى إلى آدم عليه السلام حروف المعجم في إحدى وعشرين ورقة تسعة وعشرين حرفاً، وإنما يوحي (الله)[4] إلى نبيه كلاماً لا ما يتداوله النبي في كلامه، ويعرفه بطريق (العادة والعرف)[5] والطبيعة، لأن الوحي يلتمس منه زيادة على ما يعلمه العباد ليتعلموه من الله تعالى ويعلموه خلقه.

قالوا: هذا يدل على أنها أُنزلت إليه، وأُوحيت إليه، وليس في هذا ما يدل على أن

---

(١) في (ط) لما قلنا.

(٢) في (ط) ذلك في.

(٣) في (ط) بن اميه.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) العرف والعادة.

الحروف قديمة؛ لأن الله تعالى قد أوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً من الأخبار المروية في السنة ولم يوجب ذلك كونها قديمة كالقرآن.

قلنا: قد بينا أن فائدة الوحي من الله تعالى إلى نبيه أن يعرفه ما يزيد على معرفته، ولا يعلمه بطبيعته وعادته، وفيما ذكروه ما يدل على خلاف ذلك، وهذا خلاف ما وضع التشريع عليه والتعليم (له)[1] وأما ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم مما نقل الرواية عنه فهذا قد اختلف أصحابنا فيه، (وكان)[2] أبو بكر عبد العزيز بن جعفر يقول: هو قديم كالقرآن، فإذا ارتكبنا هذا بطل ما تعلقوا به، ولو سلمناه على ما اختاره غيره من أصحابنا فنقول ذلك لم يحفظ فيه صيغة الوحي الذي لا تجوز الزيادة فيه والنقصان فلما نقل إلينا المعنى فيه جاز أن نقول إنه مخلوق، ومما يقوي ذلك أنا إذا اعتبرناه لم يقم مقام القرآن في حصول الإعجاز، وإنما يستدل على أنه كلام الله وقديم بأحد أمرين إما أن ينقل (بصيغته / وصورته)[3] ولا يزاد فيه حرف ولا ينقص منه، ١٢١ب/ء وإما أن يكون مما (يثبت)[4] فيه الإعجاز، فإذا ارتفع الأمران جميعاً استدللنا على أنه من كلام الآدميين.

ودليل آخر: وجدنا أن حروف القرآن وحروف سائر الكلام على حقيقة / التماثل ١٨٩/ ر والتساوي في الذات والمراد، لا ينفصل أحدهما عن الآخر بوجه، وذلك أن كل واحد منهما هو أحد أجزاء الكلمة وهو يدور على المعاني المطلوبة من الاسم والفعل والحرف والاتصال والانفصال، وهذا مما لا نزاع فيه ولا شك، فإن المراد في الألف في قولنا الله هو المراد في الألف في قولنا: افعل (واذهب)[5] وكذلك اللام والهاء، (فهي)[6] على المماثلة في كونها تارة أصلاً، وتارة وصلاً، وتارة ملحقة، وتارة مفارقة، وغير ذلك.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) فكان.

(٣) في (ر) الصيغة بصورته.

(٤) في (ط) يثبت.

(٥) في (ط) فاذهب.

(٦) في (ط) وهي.

(و)[1] حقيقة المتماثلين إنما هما المتساويان الذي ينوب كل واحد منهما مناب الآخر، ويقوم مقامه في جميع أحواله الذاتية والمعنوية، وقد ثبت أن القديم لا سبيل إلى إثبات مثله لأن القديم لا مثل له.

ومما يحقق هذا وأن ما له مثل فواجب أن تقع المساواة بينه وبين ما يماثله من الوجه الذي وقع التساوي والمماثلة فيه. ولهذا قلنا: إن الله (تعالى)[2] لا مثل له، ولا شبه له لأن إثبات المثل له والشبه يوجب مشاركته ومساواته فيما وقعت فيه المثلية وفيما لأجله حصلت المثلية؛ وإذا ثبت هذا وجب أن تكون الحروف كلها قديمة لما ذكرنا، إذ لو كانت إحداهما غير الأخرى لوجب افتراقها فرقاً يوجب رفع المماثلة وامتناع المساواة والمشابهة. كما افترق القرآن وغيره من الكلام؛ من جهة أنه لو أراد الكل من المتكلمين من الملائكة
١١٢٢/ط والناس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً / ، ومعلوم أنا قد جعلنا هذا دليلاً على أن القرآن قديم، لأن الله (تعالى)[3] تحدى الكل بالإتيان بمثله فعجزوا عن ذلك.

قالوا: نحن نوجد بين حروف القرآن وحروف سائر الكلام فروقاً، منها أن القرآن
١٩٠/ ر ينعقد به الصلاة، والخطبة للجمعة، ولا يجوز للجنب / النطق به، ويجب على الحالف به الكفارة، ولا يجوز أن يهان، وحروف غير القرآن يجوز فيها جميع ما ذكرنا بخلاف ذلك. فقد بان ارتفاع التساوي بينهما.

قلنا: التساوي الذي ذكرناه هو الذي يطلب في إثبات الماهية (والصفات الذاتية)[4] ومثله يصلح للتقريب، وضده يصلح للمباعدة فأما ما ذكروه فتلك أسباب حكمية، وقد يختلف الحكمان في المثلية، ووجه البيان في ذلك ما ذكروه من أن انعقاد الصلوات لا يوجب التفريق المثلي في (القدم والحدث)[5].

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) في القديم والمحدث.

ولهذا اتفق الناس كلهم أنه لو قرأ أقل من آية بكلمة أو بحرف لم تنعقد الصلاة، وقال الأكثرون إن صحة الصلاة يتعين لها الفاتحة، حتى لو أتى بجميع سور القرآن لما قام مقام الفاتحة في حكم الصلاة، وإن كان الكل في أنه قديم سواء، وكذلك القول في الخطبة، فإن نصف آية لا تجزي في الخطبة وهي مساوية ومماثلة للآية، وما زاد على ذلك في أنهما قديمان، وكذلك فيما يتعلق بالجنب فإنه يجوز له أن يقرأ بعض آية ولا يجوز له أن يقرأ آية كاملة، ومع هذا فهما سواء على ما ذكرنا، ولأن السكوت في حق الأخرس يساوي القراءة في حق القادر عليها في صحة الصلاة ولا يدل ذلك على المثلية؛ لأن التساوي في الأحكام لا يدل على التساوي في الذاتية، وإثبات حقيقة المثلية.

وأما الكفارة في القسم به فلا نسلم،ونقول لو حلف بحروف المعجم (وحنث)[1] / ١٢٢ب/ط
(وجبت)[2] فيه الكفارة كما لو حلف بقوله: ﴿الم﴾ و﴿طس﴾[3] و﴿حم﴾ و﴿عسق﴾[4].

وأما قولهم إن حروف المعجم تهان فلا نقول هذا بل يجب (تعظيمها)[5] كما يجب تعظيم سائر حروف القرآن، فإذا ارتكبنا هذا بطل ما قالوا، ولأنا لو سلمنا هذا / وأنه ١٩١/ ر
يجوز ابتذالها فلا يقدح فيما قلنا. وذلك أن ما يدخلها من الابتذال بقدر ما يحتاج الناس (إليها)[6]، وتلحق المشقة في اعتبار تعظيمها، ولهذا قلنا إن الرجل البالغ لا يجوز له أن يمس المصحف إلا وهو طاهر، ولو أن صبياً صغيراً كتب القرآن في ورقة وأمسكها ليتعلمها، وهو محدث جاز له ذلك لأن اعتبار وضوء الصبيان فيه مشقة عظيمة فسومح فيه لأجل المشقة فيه، ومثل هذا أن قوله بسم الله وغيره من التسبيح

(١) سقطت من (ر).
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) طسم.
(٤) في (ط) عيسق.
(٥) في (ط) تعظيما.
(٦) سقطت من (ط).

والتكبير والتحميد الذي صيغته في القرآن قديم، وإن كنا لا نمنع الجنب منها لما تدعو الحاجة إلى ذلك فبطل ما ذكروه، ولأن (التوراة)[1] والإنجيل والزبور وسائر الكتب المتقدمة كلام الله تعالى وهي قديمة، (و)[2] لكن ما اعتورها من التغيير والتبديل أزال احترامها، ولم يدل ذلك على كونها محدثة.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]. وقد اتفقنا على أن القرآن ليس محدثاً، فدل على أن ما عداه محدث، ومنه حروف المعجم.

والجواب[3]: أنا قد تكلمنا على هذا، وقلنا يراد به محدث النزول، وقلنا: محدث أي صقيل جلي، وقد استوفينا ذلك فيما مضى، ولأن المراد به محدث النظم والتأليف.

واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قال)[4]: "إن صلاتنا هذه لا يصح فيها شيء من كلام الآدميين إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن"[5].

١١٢٣/ط قالوا: ومعلوم أن كلام الآدميين هو الحروف والأصوات فدل على / أنها محدثة مخلوقة.

والجواب[6]: أن الكلام يضاف إليهم لما كان نظمه وصيغته تقف على إراداتهم، فإما ١٩٢/ ر (لأن حروفه تقف)[7] على إراداتهم فلا يدل على أن ما يضاف / إليهم إنما هو ذلك لا غير؛ ولأن المراد بقوله كلام الآدميين أي ما يخاطب به الآدميون بعضهم بعضاً، فيكون بإرادة خطاب الآدميين معرضاً عن انتظام أجزاء الصلاة من غير فصل وتفريق بما يراد به غيرها، ولهذا إذا قال صيغة من صيغ القرآن مخاطباً ولم يرد به القراءة

---

(١) بالأصل التورية.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) فالجواب.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) في (ط) فالجواب.

(٧) في (ط) (أن يقف).

(وإنما)[1] أراد به الخطاب مثل (قوله)[2]: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [ق: ٣٤] وقوله: ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾[3] [الحجر: ٣٤]. فإنا نحكم ببطلان الصلاة لا (لمعنى)[4] يعود إلى أن هذا محدث، ولكن يعود إلى أنه قطع استمراره على ترتيب الصلاة، وأدخل بين جزئين منها ما لا يريدها به فتفرقت فبطلت من هذا الطريق. فأما لما ذكروا فلا.

واحتج بأن الحروف لو كانت قديمة لما جاز عليها النظم والتأليف المحدثان؛ لأن القديم ليس بمحل للحوادث فلما جاز ذلك عليها كما يجوز على الجواهر والأجسام دل على حدثها.

والجواب[5]: أنهم يشيرون بالنظم والتأليف إلى الاقتران بين الحرفين على الوجه الذي يقف على اختيار العبد، وهذا لا يدل على حدثها. وذلك أنه لو (فرق)[6] بين آية من البقرة، وآية من آل عمران ثم تلاهما بآية من سورة أخرى ثم انتقل من آية من سورة مؤخرة الترتيب إلى آية أخرى تتقدم عليها في الترتيب. فإن هذا نظم محدث، وتأليف محدث، ولا يدل ذلك على حدثهما ولا حدث واحدة منهما فبطل ما ذكروا، ولأن من أثبت القرآن قديماً مع كونه منتظماً في نفسه مترتباً في ذاته لا ينبغي أن يستدل بمثل ذلك على كون (المرتب)[7] / والمنتظم محدثاً فدل على أن حدث الأجسام ١٢٣ب/و
والجواهر لا من هذا الطريق وإنما هو (لمعنى)[8] يعود إلى ذاته، وهو ما يتطرق / عليها ١٩٣/ ر
من الوجود والعدم إلى غير ذلك مما يخرج عن حد الانتظام، والترتيب الذاتي في الوجود.

---

(١) في (ط) وأما.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في الأصل (اخرج).

(٤) في (ط) بمعنى.

(٥) في (ط) فالجواب.

(٦) في (ط) قرن.

(٧) في (ط) المترتب.

(٨) في (ط) بمعنى.

قالوا: الحروف معنى يتصف بها القديم الذي هو كلام الله، ويتصف بها المحدث الذي هو النظم والتأليف في كلام الآدميين فيجب أن تنقسم فيكون منها (قديم)(١)، ومنها محدث كالعلم والقدرة والإرادة لما اتصف بها القديم، وهو الله (تعالى)(٢)، ومحدث وهو العبد، انقسمت فما (كانت)(٣) صفة لله كانت قديمة، وما كانت صفة للآدمي كانت محدثة.

قلنا: لو طالبناكم بتصحيح هذا التقسيم لتعذر عليكم وجه (التفرقة)(٤) بين الأمرين، إلا أن تقولوا الأول هو صفة لله تعالى، والثاني صفة للآدمي، وهذا غير مسلم، فإن الحروف من كلام الله وكلام الله صفة من صفاته. ثم نقول: قولكم الحروف معنى يتصف بها القرآن القديم هذا قول (غلط)(٥)، لأن (ذات)(٦) الكلام هو الحروف فكيف يجوز أن يقال: (الحروف)(٧) وصف الكلام، وهو نفسه، لأن حقيقة الكلام إنما هو حرف ينتظمه الصوت على وجه مفيد، فلا نقول هو وصف وإنما هو جزء، (فالتقرير)(٨) على هذا الوجه باطل.

قالوا: إذا صح (هذا)(٩) الذي (قد)(١٠) قلتم وإن الحروف حقيقة الكلام فهو أقوى لخصومكم؛ لأن كلام الآدميين على هذا هو الحرف فيجب أن يكون مخالفاً لكلام الله (تعالى)(١١) وليس إلا ما قلنا.

---

(١) في (ر) قديماً.
(٢) سقطت من (ر).
(٣) في (ط) كان.
(٤) في (ط) التفريق.
(٥) سقطت من (ط).
(٦) في (ط) ذلك.
(٧) في (ط) الحرف.
(٨) في (ط) التقدير.
(٩) سقطت من (ط).
(١٠) سقطت من (ط).
(١١) سقطت من (ر).

قلنا: اعلم أن إضافة الكلام إلى الآدمي لا على سبيل الفعل الموجود منه، وإنما هو أمر مضاف / إلى الله تعالى على ما تقدم بيانه في مسألة القول بالتولد، وإنه شيء ١٢٤أ/ط يتفق على كونه باطلاً بالأدلة التي تظهر ذلك وتحققه، وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون مضافاً إلى الله تعالى على ما يقتضيه الحال، (فالذي)[1] يقول إنه مخلوق يقول خلقه وأحدثه، والذي (يقول)[2] هو قديم يقول إنه أظهره، والحروف في كلام الآدميين يظهرها قرين ما يوجد من حركات / الآدمي في محل قدرته لانتفاء دليل الخلق عنها، ١٩٤/ ر فلا (يبقى)[3] ما يوصف بالخلق إلا النظم وما يتفق على كونه (محدثاً)[4]، فأما أن يعود بخلق الذي هو قديم فلا.

قالوا: فهذا يقتضي أن يكون كلام المخلوقين منه ما هو قديم، ومنه ما هو محدث، وهذا بعيد لأن الشيء الواحد لا يكون قديماً من وجه محدثاً من وجه.

قلنا: ما هو مضاف إلى الآدمي فهو مضاف إليه على ما يجب له ويستحقه، فمن الإضافات ما هي إضافة جزء، ومنها ما هي إضافة فعل، ومنها ما هي إضافة نسبة معلقة بالسبب، ومنها ما هي إضافة تعريف، وذلك أنا نقول قرأ فلان وهذه قراءته، وإن كانت القراءة ليست من كلامه ولا بفعله، وإنما نسبت إليه وأضيفت إضافة تعريف وسبب، ولأنا قد بينا أن ما يتطرق على الحروف من التقديم والتأخير، وفنون النظم الموقوف على الاختيار لا يخرجها عن أصلها الأول، فهو كتقديم بعض سور القرآن على بعض، وكذلك الكلمات والحروف، ثم لا يكون ذلك سبباً لكونه مخلوقاً فكذلك هاهنا ولا فرق.

ولأنكم أيها الخصوم قد ركبتم مثل هذا فقلتم إن الإنسان إذا قال: يا يحيى خذ / ١٢٤ب/ط الكتاب بقوة، ونوى القراءة كان قديماً، وإذا نوى خطاب إنسان كان محدثاً فقد جعلتم

(١) في (ط) والذي.
(٢) سقطت من (ر).
(٣) في (ط) ينفي.
(٤) في (ط) مخلوقاً.

هذا الكلام واقفاً على النية، فتارة تعتوره نية فيكون قديماً، وتارة تعتوره نية فيكون محدثاً والشيء محدث من وجه وفي حال (وعلى صفة، قديم من وجه وفي حال)[1] وعلى صفة محال. وهو شيء واحد.

وأما قولهم: إن ذلك يجري مجرى العلم والقدرة والإرادة يوصف بها القديم فتكون قديمة وهو صفة الله. ويوصف بها العباد فتكون محدثة.

فنقول: علم الله (تعالى)[2] وقدرته وإرادته أمر لم يزل موجوداً بوجود الموصوف
١٩٥/ ر به، وغير موصوف بالانعدام لبقائه ببقاء الموصوف به،/ فظهرت فيه خصيصة دلت على قدمه في حق الرب تعالى بخلاف العبد، فإن علمه كان بعد عدمه، ويزول فيعدم بعد ثبوته. فاقتضى ذلك اختلافهما في القدم والحدث، فأما في الحروف فإنها موجودة قبل وجود الآدمي، وإنما أضيفت إليه ظهوراً كما يضاف إليه ظهور القرآن سواء فاختلفا، ولأن علم الله تعالى وعلم الآدمي اختلفا في الماهية، فيقال ما علم الله؟ فيقال علم قديم لا نقول هو عرض ولا جوهر ولا اكتساب ولا ضرورة، وعلم الآدمي يقال هو عرض قائم بقلب موجود بسبب اكتساب أو بسبب ضرورة، فلما اختلفا في الماهية اختلفا في القدم والحدث، وهاهنا إذ قيل ما الحرف؟ قلنا: أحد جزئي الكلمة التي إذا تمت ببنائها كان كلاماً مفيداً، وهذا أمر يشترك فيه كلام الله وكلام الآدمي على السواء فبان الفرق بينهما.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

فصل

كلام الله تعالى صفة لله تعالى / واحدة فله كلام واحد قديم، وقولنا واحد ١٢٥/ط
(اسم)[١] (لجملة)[٢] كلامه تعالى، وإن كان في نفسه يدخله العدد فمنه القرآن، ومنه (التوراة)[٣]، ومنه الإنجيل وكذلك سائر الكتب التي أنزلها الله تعالى على (رسله)[٤]، ودعا بها أممهم إلى طاعته وبين لها تفاصيل دينه وشرائعه.

وقالت المعتزلة: كلام الله تعالى أشياء متعددة[٥] وليس بشيء واحد. وقالت الأشعرية: كلام الله شيء واحد، إلا أنهم عنوا بذلك أنه يجري مجرى الكلمة الواحدة فقوله: ﴿الٓمٓ﴾ هو قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ وسورة البقرة هي سائر السور، والأمر هو النهي، وهي سائر أقسام الكلام، وكذلك قولهم في بقية أنواع الكلام.

(فالكلام)[٦] هاهنا في فصلين: أحدهما مع المعتزلة والثاني: مع الأشعرية. فأما الكلام مع المعتزلة فهذا الفصل مبني على قولهم إن القرآن وسائر كلام الله مخلوق، والمخلوقات التي يدخلها العدد كل واحد منها مع الآخر (غير)[٧]. فالوحدة مرتفعة من هذا الطريق.

وهذا الأصل قد فرغنا من الكلام عليه / في هذا الكتاب على وجه الإيجاز ١٩٦/ ر
والكفاية، وذلك مغنٍ عن إعادة نظر آخر إلا أننا نذكر هاهنا دليلاً نخصه بطريق الإشارة المقنعة فنقول: لا شك أن إضافة الكلام إلى الباري تعالى إنما هو إضافة تعريف لصفة ثابتة له تعالى فجرى في ذلك مجرى إضافة العلم والقدرة والإرادة وأمثال ذلك،

(١) سقطت من (ط).
(٢) في (ط) جملة.
(٣) بالأصل (التورية).
(٤) في (ط) رسوله.
(٥) في (ر) متعدة.
(٦) في (ط) والكلام.
(٧) سقطت من (ط).

وقد ثبت بالأدلة القاطعة أنه تعالى لما كان عالماً بالأشياء الداخلة تحت العلم لم يجب لذلك تعدد صفة كونه عالماً، بل كانت صفة واحدة، وكذلك القول في وصفه بأنه
١٢٥ب/ط قادر، وسائر الصفات الذاتية إنما هي صفة واحدة لما بيناه فليكن الكلام مثله ولا فرق / بينهما.

قالوا: قد اتفقنا على أن القرآن يدخله العدد بطريق السور والآيات والكلمات والحروف وكل واحدة من هذه القسمة مضافة إلى الباري تعالى كإضافة ما بقي من الأقسام، والشيء إذا كان جامعاً لأجزاء وأعداد، فمن المحال أن نقول إنه شيء واحدٌ.

قلنا: اعلم أن قولنا كلامه إشارة إلى جميع ما يستحقه صفة لنفسه، وينسب إليه نسبة صفة وإضافة وتعريف ينفرد بها دون غيره، وكلامه تعالى مساوٍ لذاته في أنه لا (بداية)[1] له ولا نهاية، من جهة أنه وصف لذاته، وليس لذاته سابق يتقدمها ولا لها غاية ينتهي إليها، فكذلك كلامه وصفاته الذاتية، وهذه الجملة إنما هي شيء واحد وصفة واحدة تثبت للباري تعالى.

فأما انقسامه في نفسه إلى أمر ونهي وقرآن (وتوراة)[2] وإنجيل وأمثال ذلك من التقسيم فدخول العدد فيه يجري مجرى الذات بصفاتها من كونها سميعة بصيرة حية عالمة قادرة إلى غير ذلك، فإن ذلك جميعه بجملته يشتمل (على)[3] ذات واحدة؛ لأن بمجموع الصفات استحقت أن تسمى ذاتاً مستقلة بنفسها تامة ثابتة يشار إليها، وإن كان
١٩٧/ ر كل صفة تتعلق بها لها اسم مختص بها يدخلها بطريق التسمية الخاصة / للمعنى الخاص ما يقتضي إثبات العدد في الأسماء والاختصاصات، لا فيما يعود إلى الذات ومثله هاهنا.

(١) في (ط) لابد لا بداية.

(٢) بالأصل (وتورية).

(٣) في (ط) عليه.

فصل

فأما الفصل الثاني وهو أن كلام الله يشتمل على أمر هو قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ونهي ليس في نفسه بأمر وهو قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وخبر ليس هو في نفسه الأمر ولا النهي، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [القلم: ٣٤] إلى غير ذلك / من أقسام الخطاب وأنواع الكلام خلافاً ١٢٦/أ ط للأشعري في قوله: إن الأمر هو النهي وسائر أقسام الخطاب، والنهي هو الأمر وسائر أنواع الخطاب، وعلى هذا جميع أقسام الكلام، والذي دعاه إلى ذلك إنما هو قوله "إن الكلام معنى قائم في النفس"، وإن هذه الأقسام إنما هي متغايرة بالحروف والأصوات، وذلك إنما هو عبارة الكلام وغيره.

وقد استوفينا الكلام في هذا الأصل، وبينا أن حقيقة الكلام إنما هو الحروف والأصوات فيما تقدم بما يغني عن الإعادة، ونخص هذا الفصل بدلالة فنقول لو جاز أن يقال إن عين الأمر هو النهي (في وضعه ومعناه)[1] مع كون الأمر يخالف النهي في وضعه ومعناه، فإن الأمر استدعاء الفعل، والنهي استدعاء الترك.

و(معلوم أن)[2] موضوع الأمر إنما يراد منه تحصيل ما يراد بطريق الوجوب أو الندب، وموضوع النهي يراد منه مجانبة ما يكره إما بطريق التحريم (وإما بطريق)[3] الكراهة والتنزيه، (وما يدخل تحت الأمر يقتضي الصحة، وما يدخل تحت النهي يقتضي الفساد إما بنفسه (وإما) بدليل يتصل به ومن المحال أن يقتضي الأمر الفساد إما بنفسه وإما بدليل يتصل به أو ينفصل عنه، وكذلك من المحال أن يقتضي النهي الصحة إما بنفسه أو بدليل يتصل به[4]. ولو قال قائل إن المنهي عنه نُهِي عنه لكونه محبوباً

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) أو.

(٤) هذه الفقرة في (ط) بها تقديم وتأخير وتخليط غير منضبط.

عند الناهي عنه، والمأمور به أمر به لكونه مبغوضاً عند الآمر به لكان هذا قولاً باطلاً،
١٩٨/ ر تشهد العقول بفساده، ويعرف جريان العادة على خلافه، وهذا يوجب / أن يكون الأمر في نفسه وبعينه غير النهي نفسه وعينه، ولو ادعى مدعٍ أن ذلك مقطوع عليه غير مسوغ حصوله لكان ذلك جائزاً ممكناً.

١٢٦ب/ ط ودليل آخر: يقال لهم ما الفرق بينكم في قولكم إن / الأمر والنهي اثنان وهما واحد، والقول بذلك قول صحيح غير منافٍ للصحة والإمكان وبين من قال إن الكلمة والناسوت واللاهوت ثلاثة واحد، فإن هذا مما اتفقنا على قبحه شرعاً، وعقلاً من جهة أن الكلمة غير الناسوت واللاهوت وكذلك الآخران صفة ومعنى كما أن الأمر يخالف النهي صفة ومعنى، وهذا مما لا محيد لهم عنه، ولا انفصال لهم منه، إلا بزخارف عاطلة عن صحة، لا يصلح مثلها أن يكون شبهة يوقف معها.

قالوا: قد ثبت بالدليل الصحيح عندنا وعندكم أن كلام الله تعالى شيء واحد لا يدخله العدد، وأنه يجري مجرى علمه وقدرته وإرادته، وغير ذلك من الصفات. والعدد الداخل في الخطاب إنما هو أسماء ما يخاطب به، (ومتى)[١] كان المخاطب منهياً كان الخطاب في حقه نهياً، وإن كان مأموراً كان الخطاب في حقه أمراً، وكذلك أقسام الخطاب، وجرى هذا مجرى العلم فإنه علم واحد يعلم به الكائنات القديمة (والكائنات المحدثة والمستحيلات الكون والعلم واحد)[٢]، وإنما ينقسم (لمعنى)[٣] يعود إلى المعلوم لا إلى العالم والعلم وكذلك القول في القدرة مع المقدورات، فإن القدرة تتناول الإيجاد والإعدام والإبقاء (والتصحيح)[٤] والإفساد. (فالعدد)[٥] داخل في مفعولها لا في نفسها، ومعلوم أن المعلوم والمقدور أمر غير العلم والقدرة، وكذلك المخاطب غير الخطاب.

(١) في (ط) ومن.
(٢) سقطت من (ر).
(٣) في (ط) بمعنى.
(٤) في (ط) الصحيح.
(٥) في (ط) والعدد.

قلنا: اعلم أن انقسام الخطاب الذي هو الكلام بقدر ما يحتاج إليه المخاطب لتحصيل ما يراد منه إيجاداً وتركاً إلى غير ذلك، فهو مدعو بالنداء مأمور بالحسن منهي (عن)[1] القبيح. فالمخاطب يفتقـر في فهم الخطاب إلى انقسام الخطاب بصيغ تدل كل واحدة / ١٢٧/أ م
منها على ما هي له من أقسام الخطاب، ومتى لم يقع / الخطاب كذلك عجز المخاطب ١٩٩/ ر
عن فهـمه، فاحتياج المخاطب إلى فـهم الخطاب أوجب تقسيم الخطاب في نفـسه إلى أقسـام، كل واحد مـنها صـيغـة تدل بمجردها على مـا يريده المخاطب بخـلاف العلم والقدرة، فـإن اتصال القدرة والعلـم بالمقدور (والمعلوم)[2] اتصالاً لا يعـود إلى حال المعلوم والمقدور، فامتنع الانقسام في العلم والقدرة لذلك.

(١) في (ر) في عن. وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ط).

فصـــل

فإن سأل سائل فقال: أنتم تقولون إن القرآن في المصاحف؛ لأن الكتابة هي المكتوب عندكم، وتقولون إن القـرآن (في صدور الحافظين، وتأخذون في ذلك بقـوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ (بَيِّنَاتٌ)[1] فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]. وبأخبار مروية عن النبي صلى الله علـيه وسلم منهـا "الجـوف الذي ليس فيـه شيءٌ من القـرآن كالبـيت الخرب"[2].

فهل ـ مع هذا ـ تقولون إنه قائم في المصاحف والصـدور وحال فيها، أو تقولون إنه غير قائم بها ولا حال فيها؟ فـإن قلتم: إنه قائم بها، وحال فيها امتنع لذلك أن يكون الكلام صفة لله تعالى، لأن الصـفة للموصوف تكون قائمة به، وحالة فـيه فإذا قامت بغيره (وحلت فيما سواه وجب أن تكون وصفاً لمن قامت به)[3]، وحلت فيه لأن هذه شرائط الصفـة الثابتة للموصوف وذلك يمنع أن يكون كـلاماً لله تعالى. وإن قلتم: إنه غير قـائم بالمصاحف، والصدور ولا حـال فيها، فكيف يجـوز أن يكون في المصحف والصدور، وليس قائماً به ولا حالاً فيه.

والجواب[4] وبالله التوفيق: أن أصـحابنا ومشايخنا العراقـيين يقولون إن القرآن في المصحـف (والصدر)[5] لا على وجه الحلـول ولا أنه قائم بهمـا. وأما أصـحابنا أهل خُـراسان، فـإنهم لا يمتنعـون من إطلاق ذلك به. إلا أن الأصح عندنا مـا كان عليـه مشايخ أهل الـعراق الذين نقلنا عنهم، وأخذنا منهم ووصل إلينا بخلفـهم عن سلفهم وأنه ليس بقائم بالمحدث ولا حالٌ فيه.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) أخـرجه أحـمد (١/ ٢٢٣)، والدارمي (٢/ ٣٣٠٩)، والتـرمذي (٢٩١٣) (٥/ ١٧٧)، والحـاكم في المستدرك (١/ ٥٤٤) وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) في (ط) والصدور.

والدلالة التي دعتنا / إلى ذلك هي أن كل ما / قام بشيء أو حله كان محمولاً بما ١٢٧ب/ط
قام به وحله، وذلك أمر يوجب افتقار المحمول إلى الحامل، (واستقلال)[1] الحامل ٢/ ر
بالمحمول والافتقار والاحتياج من صفات الحدث، وقد دللنا على أن القرآن قديم.

ومن وجه آخر: وهو أن القرآن صفة لله تعالى، وقد ثبت أن صفات الباري قائمة به فاستغنى بالقيام بذاته تعالى عن القيام بذات أخرى، وإذا كان المحمول القائم مستغنياً بمحله القائم به والحامل له، والموصوف به، امتنع من الزائد على ذلك إذ لا حاجة بنا إليه، ومن وجه آخر، وهو أنه لو كان قائماً بمحلين لكان صفة لكل واحد منهما، وقد اتفقنا على أن القرآن صفة لله تعالى دون (عباده)[2]، فامتنعنا من إطلاق ذلك عليه.

قالوا: فما الفرق بين كونه في المصحف وفي الصدر وبين قولنا قائم به وحال فيه.

قلنا: الفرق بينهما هو أنا قد نصف الشيء بأنه في الشيء وإن لم يكن حالاً فيه، كما نقول في شعاع الشمس والأنوار والتعاليم العلمية هي في المواضع التي ترى وتعلم بها، وليست قائمة بها، وإنما هي قائمة بالشمس، والوجه فيه ما تقدم أن قيام الشيء بالشيء اسم لافتقاره إليه، وقد فرغنا من بيان ذلك فيما تقدم، وقد قال قوم من أصحابنا إنما اتبعنا في إطلاق كونه في المصاحف والصدور الآثار والنقل، وما زاد عليه لم يرد به نقل، فلا نثبته وقوفاً مع الاتباع فقط.

وأما قول أصحابنا الخُرسانيين وأنه قائم بالعباد وحال فيهم فلعلهم اعتمدوا في هذا على التوسع في الألفاظ اتباعاً للمعاني والعبارة عنها بما يؤدي إليها، فيقولون إنه إذا
كان في الصدر جرى في ذلك مجرى المعلومات، وعلم العبد قائم بقلبه، وإن / كان ١١٢٨/ط
جزءاً من علم الله تعالى غير أنه لم يمتنع تعلقه بصدره أن يقوم به لتحقيق الوصف المتصل بالعبد اتصال تعريف، فإن (كونه)[3] فيه، وقائماً به وحالاً فيه يتقارب في
المعنى والفروق بينهم دقيقه / إلا أن هذا قد مُنع منه في بعض المواضع اتفاقاً. ١ ٢/ر

(١) في (ط) والاستقلال.

(٢) في (ط) عبارة

(٣) سقطت من (ط)

وذلك أنا لا نصف الباري بأنه عـاقل وإن كان المراد من العقـل إنما هو حبس النفس عن فعل ما يخـرج عن حد الصحة والحسـن والحكمة إلى (العبث)(١) الذي لا يفيد، وهذا المعنى بعـينه موجود في حـق الله تعالى غيـر أنا لم نأخذ القـول به قيـاساً ولأنا استغنينا عنه بأنه تعالى حكيم فامتنعنا من التصـرف في المعاني بتحديد اسماً لمقاصد قد استغنينا فيها باسم أخص.

قالوا: إذا قلتم إنه قائم بالعباد وحال فيهم، قلتم بمقالة المعتزلة الذين قالوا كلام الله تعالى فعله (و)(٢) خلقه في مـحل من عباده، فكان مـضافاً إليـه تعريفاً بأنه كـلامه، ومضافاً إلى المحل الذي خلق فيه بأنه قائم (به)(٣) وحال فيه.

قلنا: المعتزلة افتقـرت إلى القول بأنه قائم بالعباد وحال فيهم، من جـهة أنه مفعول لله تعالـى فيهم، وقـول القائلين من أصـحابنا بالقـيام بهم والحلول فيـهم لا من هذا الطريق، لكن من الوجه الـذي ذكرنا، وإن كان الاعتـماد على غيـره عندنا لما ذكرنا، ومن وجه آخـر، وهو أن القرآن لو كان قائمـاً بغير الله، وهو صـفة (لله)(٤) لأفضى ذلك إلى أن يكون متكلماً بكلام في (غيره)(٥) وقادراً بقدره في غيره وحـياً بحياة في غيره، فيـؤدي إلى أن يكون الجماد حياً سميـعاً بصيراً متكلماً قادراً بصـفات هي قائمة ١٢٨ب/ط بغيره، وإذا كان يؤدي إلى هذا امتنعنا منه، ومن وجه آخر وهو أنا قد بينا / أن الكلام هو الحروف والأصوات.

وقد تكلمنا في كـونه ليس متولداً مـن فعل الإنسان، وإنما هو مـعنى يظهره الله أو يوجده خارجاً من ذات العبد، وذلك يقتضي أنه ليس بقائم به ولا حالٍ فيه.

(١) سقطت من (ط).
(٢) سقطت من (ط).
(٣) سقطت من (ط).
(٤) في (ط) الله.
(٥) سقطت من (ط).

فصل

الكذب لا يجوز على الله ـ تعالى ـ وهو قول عامة أهل الإسلام، وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن الله تعالى يجوز عليه الكذب غير أنه لم يقع منه.

والدلالة على ذلك أنه قد ثبت أن الصدق ضد الكذب، كما أن الحق ضد / ٢٠٢/ ر الباطل، والإيمان ضد الكفر، والصحيح ضد الفاسد، والخرس ضد الكلام لأن الخبر إما أن يكون صدقاً أو يكون كذباً ولا واسطة بينهما، ثم ثبت أنه تعالى موصوف بالصدق صفة قديمة فامتنع لذلك أن يجوز عليه ضد ما ثبت له، كما امتنع أن يجوز عليه الجهل لثبوت العلم صفة قديمة في حقه.

ومما يحقق هذا ويوضحه أن الصدق صفة مدح وكمال، والكذب صفة نقص وذم، والباري متنزه عن النقائص والذم، (مستحق)[1] للكمال والمدح، وقد ثبت في حقه الصدق الذي هو صفة الكمال والمدح، فوجب لذلك أن يمتنع في حقه ضده.

قالوا: الكذب قسم من أقسام الكلام وهو موصوف بأصل الكلام، فجميع أقسام الكلام داخل في الأصل ومن قدر على الشيء (قدر على ضده)[2]؛ (لأن ضده)[3] ينبغي أن يكون من المقدورات غير أنا قلنا لم يجز وجوده في حقه لأن وجوده نقص، وليس جواز وجوده دالاً على صحة لزومه.

قلنا: الكلام ليس من جملة المقدورات للباري، وإنما هو من جملة الصفات القديمة، وكل صفة قديمة لا تدخل تحت الاقتدار / وإنما تثبت له لما فيها من التمام والكمال ١٢٩/أ/ط والمدح، وذلك إنما تختص بالصدق، وضده يخالفه في ذلك فامتنع أن يكون جائزاً عليه تعالى.

---

(١) في (ط) ومستحق.

(٢) في (ط) وضده أيضاً

(٣) سقطت من (ط)

الباب الثالث

الكلام في القدرة

فصــل

اتفق أهل الإثبات قاطبة أنه لا خالق للجواهر والأجسام غير الله تعالى، واختلفوا في أفعال العباد، فمذهب أهل الحق والسنة أن الله تعالى خالق أفعال العباد فما يظهر من حركاتهم وسكناتهم فهو وأمثاله على اختلاف أنواعه مضاف إلى الله تعالى، بطريق أنه خلقه، وإلى العبد بطريق أنه اكتسبه. واتفقت المعتزلة على أن أفعال العباد مخلوقة، واختلفوا هل لها خالق أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى أنها مخلوقة لا خالق لها / وذهب ٢٠٣/ ر قوم منهم إلى أن العباد يخلقون أفعالهم، وليست خلقاً لله تعالى ولا لله تعالى عليها قدرة بحال[١]، والكلام في هذه المسألة ينقسم إلى فصول:

أحدها: أنه لا يجوز أن يكون مخلوق لا خالق له.

والثاني: أنه لا يجوز أن تكون أفعال العباد خلقاً لهم.

والثالث: أنه لا تجوز إضافة الخلق إلى غير الله تعالى.

أما الفصل الأول: وهو أنه من المحال أن يكون مخلوق (لا)[٢] خالق له، والدلالة على ذلك أنا نقول الانخلاق انفعال، وكل داخل تحت الانفعال لابد له من فاعل؛ لأن هذا من باب المتضايفات اللاتي يستحيل انفكاك أحد المضافين عن الآخر، لأنه إن جاز أن يكون خلق لا بخالق جاز أن يكون فعل لا بفاعل وكتابة لا بكاتب وبناء لا بيانٍ. وهذا من المحال الذي يستحيل في العقل إثباته، وذلك أنا لو قدرنا أن إنساناً مر بساحة

(١) مذهب أهل السنة أن الله خالق أفعال العباد وأن الإنسان فاعل حر مختار كما سبق بيانه، بينما سوى المعتزلة بين حرية الإرادة الإنسانية وخلق الأفعال فمن قام بالفعل عندهم فهو خالق لفعله وإلا اقتضى القول بالجبر قال القاضي عبد الجبار مبيناً هذا المعنى: "إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها... وليس في قدرته تعالى على أقدرانا على هذه التصرفات سوى كونه قادراً على خلق القدرة فينا"، ويقول أيضاً فيما اتفق عليه أهل العدل: "إن من قال إن الله سبحانه خالق الأفعال ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين". راجع عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٣٢٣، ٣٧٧)، المغني / ت د. توفيق الطويل، وسعيد زايد / القاهرة / (٨/ ٣).

(٢) في (ط) بلا..

١٢٩ب/ط من الأرض، وفيها آلات ملقاة من حجارة / وجص وخشب إلى غير ذلك من الآلات، ثم غاب عنها حيناً ثم عاد إليها مرة أخرى فوجدها مبنية بتلك الآلات، فإنه لو تخيل له أن هذا البناء الحاصل بهذه الأرض والآلات حصل لا بفعل فاعل لامتنع عده في جملة العقلاء، ولو أن مخبراً أخبره بذلك لامتنع من تصديقه، (ولبعد)[1] عن قبوله، ولو أنه أصغى إلى قوله وأنس به عددناه من المجانين وألحقناه بهم، وبهذا الطريق أبطلنا قول (أهل الدهر)[2] النافين للصانع، وبينا افتقار كل مصنوع إلى صانع، وكل مخلوق إلى خالق، وقطعنا بالطريق المعقول استحالة تفرق المتضايفين من هذا القبيل، لأنه مما يقطع به العقل وتحقق صحته المعارف، وهذا جلي واضح في أنه لابد لكل مخلوق من خالق، وإلى هذا أومى القرآن بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣].

ولو كان يجوز وجود مخلوق لا بفعل خالق لكان الاعتراض على هذا أن يقال إنما
٢٠٤/ ر تصح / الحجة من هذا أن لو كان كل مخلوق يحتاج في كونه وتخليقه إلى خالق، فأما ونحن نجد كثيراً من المخلوقات لا يفتقر إلى خالق فلا وجه لهذا التمدح بهذا القول. ومثله قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦].

ولو أنا بدأنا بذكر هذه (الآيات)[3] في أن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4] يقتضي عموم ما يقع عليه اسم شيء، وأفعال العباد كل واحد منها يقع عليه اسم
١٣٠أ/ط شيء / لكان دليلاً حسناً في موضعه غير أنا ألحقناه في هذا الفصل (تحقيقاً وتقريراً)[5]. ونحن (نذكره)[6] في غيره ابتداء وأصلاً إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ط) أبعد.

(٢) في (ط) الدهرية.

(٣) في (ط) الآية.

(٤) في (ط) " الله خالق كل شيء. وهو الواحد القهار "

(٥) في (ط) تقريراً وتحقيقاً.

(٦) في (ط) نذكر.

قالوا: ونحن نقول: إن هذه الحركات والسكنات، وأنواع المفعولات هي أفعال العباد لا تضاف إلى غيرهم، وأنهم هم الفاعلون لها، وقد كان القياس يقتضي أن من أحدث شيئاً وانفـرد به كان فعلاً له، وكان خلقـاً له؛ لأنه لا فرق بين الفعل والخلق من طريق المعنى، وعليه جرى خطاب أهل اللغة العربية، ولهذا أنشدوا من ذلك:

ولأنـت تفـري مـا خلـقـت ... وبعـض القـوم يخـلق ثم لا يفري[1]

ولهذا (يقولون)[2] فلان يخلق الحديث ويختلـق الحديث بمعنى واحد، وقد ورد في القرآن إجـراء ذلك على أصل اللغة بقـوله (تبارك)[3] وتعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فأضاف الخلق إلى غيره كمـا أضافه إلى نفسه، إلا أنا عدلنا في إضافـة الخلق هاهنا عن الله تعالى لأنه ليس من فـعله، وإنما هو من فعل العـبد، ولم نقل إنه من خلق العبد تورعاً من إضافـة الخلق إلى غير الله تعالى أخذاً بظواهر الآيات اللاتي ذكرتم، فسميناه خلقاً لأنه حادث ولم نصفه بأنه خالق لأجل ما ذكرنا.

قلنا: هذا باطل من وجـوه: أحدها أنه مـبني على أصولكـم / وأن فعل العـبد لا ٢٠٥/ ر
يضاف إلى الله بطريق الخلق. وهذا أصل نحالفكم عليه ولا نسلمه.

وأما قـولهم إن القياس أن من أحـدث شيئـاً وانفرد به كان فـعلاً له وخلقاً له فـهو مشتمل على شيئين: أحدهما: أن من أحـدث شيئاً فهو خلقٌ له، وهذا (صحيح)[4].
والثاني: أن العبد انفرد بهذا الفعل وأحدثه، وهو دعوى مسألة الخلاف فإنا لا نسلم أنه
انفرد به ولا نسلم أنه أحدثه، لأن حقيـقة الخلق و / الإحداث إنما هو إيجاد شيء من ١٣٠ب/ط
لا شيء، وهذا لا يقـدر عليه إلا الله تعـالى وليس للعبـد على هذا قدرة بحـال، فإن ادعيتموه في حقه كنتم مدعين لما لا نسلمه.

---

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى من قـصيدة له يمدح هرم بن سنان. راجع شرح ديوان زهير لأبي العباس ثعلب / ت د. فخر الدين قباوي / دار الآفاق الجديدة / ط٣، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م / (ص٨٢).

(٢) في (ط) يقال.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) سقطت من (ط).

وأما كونه مما يتعارف في اللغة فلا يصح من وجوه: أحدها: أن اللغة تشتمل على حقيقة ومجاز فهم (مطالبون)(١) أن الخلق مضاف إلى العباد على سبيل الحقيقة دون المجاز.

والثاني: أن بيت الشعر المراد به ضرب المثل لا حقيقة التخليق لأن الفري القطع، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم "ما أنهر الدم (وفرى)(٢) الأوداج فكل"(٣) أراد به ما قطع الأوداج فأراد أنك تضع الشيء في موضعه من الرأي إذا استشرته بفكرك وتقدره (بقدره)(٤) لا زائداً، ولا ناقصاً، وغيرك لا يقدر على ذلك. والثالث: أن قولهم: فلا يخلق الحديث ويختلقه إنما قالوه مجازاً لا حقيقة أي أنه (يتقول)(٥) المحال الذي لا أصل له، فهو كمن خلق ما لا أصل له. فأما الحقيقة فلا.

وأما قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (فإنما)(٦) أضاف (الخلق)(٧) إلى غيره على سبيل ما ادعاه الكفار في أن آلهتهم تفعل وتخلق (وترزق)(٨) كما قال:

---

(١) في (ط) المطالبون.

(٢) وأفدي.

(٣) هذا حديث ملفق من حديثين كما قال الزيلعي في نصب الراية / دار الحديث بالأزهر / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع / (٤/١٦٨).

الجزء الأول: جزء من حديث أخرجه البخاري في عدة مواضع منها (٢٤٨٨) (٥/١٥٥)، (٢٥٠٧) (٥/١٦٤) بلفظ: "ما أنهر الدم، وذكر اسم الله عليه فكل"، ومسلم (١٩٦٨) (٣/١٥٥٨)، والترمذي (١٤٩١) (٥/٨١) وأبو داود (٢٨٢١) (٣/٢٤٧)، وابن ماجه (٣١٧٨) (٢/١٠٦١) وغيرهم.

والجزء الثاني "وفرى الأوداج" جزء من حديث أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٥/٣٨٩)، والطبراني في الكبير (٧٨٥١) (٨/ ٢٥٠).

(٤) في (ط) بقدرة.

(٥) في (ط) يقول.

(٦) في (ط) فأما.

(٧) سقطت من (ط).

(٨) سقطت من (ط).

﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [المؤمنون: ٧٢]، وإن كان لا رازق سواه، وأما عدولهم عن تسمية الخلق لظواهر الآيات فذلك الذي أوجب أن يكون خلقها مضافاً إلى الله تعالى؛ لأنه قد ثبت / أنه مخلوق، وقد امتنعنا من إضافة الخلق إلى غيره فوجب إضافة الخلق ٢٠٦/ ر إليه، لأنه يستحيل وجود مخلوق لا خالق له، كما يستحيل وجود فعل لا فاعل له، وهذا جليٌّ واضح لا ريب فيه، ولأنكم هربتم من قبيح وهو إضافة الخلق إلى قاصر عنه مع كون السبب يصح من جهته عندكم، وهو مستقل به صالح الإضافة إليه بطريق القياس. فوقعتم بذلك فيما هو أقبح منه، وهو أنكم / قطعتم المضاف عما يضاف إليه ١٣١/أ/ط مما لا سبيل إلى صحة انقطاعه عنه، فوقعتم فيما هو أصعب مما هربتم (منه)[1]، (فإنما)[2] يهرب الإنسان من أمر يصعب ارتكابه إلى أمر هو أسهل منه، وأنتم عدلتم في ذلك إلى خلافه فأدى ذلك إلى ركوب المحال والباطل.

قالوا: الآيات المذكورة تدل على أنه خالق كل شيء يصلح أن يدخل تحت القدرة والانخلاق والانفعال، لا أنه يخلق كل شيء على الاطلاق، بدليل أن ذات الباري وكلامه وصفاته كل واحد منها يقع عليه اسم شيء على الحقيقة، ولكن لا يدخل تحت قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وأنتم أولى بهذا السؤال حيث رددتم على القائلين بخلق القرآن لأنه شيء (فدخل)[3] تحت قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. فإذا جاز أن يكون هناك صحيحاً جاز أن يكون هاهنا ولا فرق.

قلنا: اعلم أنا قررنا هذه الدلالة بروابط، (وهي)[4] أنا قد بينا أن أفعال العباد مخلوقة داخلة تحت الانفعال وتدخل تحت القدرة، ولهذا تثبت عليها القدرة القاصرة، وهي قدرة العبد، (فإذا)[5] ثبت هذا وجب أن تدخل تحت قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وبهذا التقرير يخرج ما ذكروه من ذات الله وكلامه وسائر صفاته.

(١) سقطت من (ط).
(٢) في (ط) وإنما.
(٣) في (ط) يدخل.
(٤) في (ط) وهو.
(٥) في (ط) وإذا.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه لا شك ولا مرية أن هذه الأفعال داخلة تحت قدرة العبد، (وأنها نتيجة فعله، ومعلوم أن قدرة العبد)[1] من جملة مقدورات الله، وأنها موجودة بقدرته، وذلك / يوجب إدخالها تحت قدرة الله (تعالى)[2] بطريق لا محيد عنه بوجه ولا سبب، وبهذا تخالف الذات والصفات القديمة، فإنها ليست داخلة تحت القدرة بحال. ٢٠٧/ د

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

فصل

فأما الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون خلقاً للعباد فمن طريقين: أحدهما: النقل، والثاني: المعنى.

أما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا / بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤]. فوجه الدلالة أن الله أخبر أنه خلق ما أسروا به وما جهروا من أقوالهم، واستدل بأنه (خلقها)[1] ففي هذا نفي أنها خلق للعباد وإثبات أنها خلق لله تعالى. ١٣١ب/ط

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]. فوجه الدليل أن الله تعالى نفى أن يكون أحد يخلق كخلقه لما في ذلك من تشابه الخلق، وهذا عام في الإجسام والجواهر والأعراض.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠] فنفى من كان مخلوقاً أن يكون خالقاً، ولو كان الإنسان يشارك الله تعالى في خلقه لبطل الاستدلال في الآية على نقص الأصنام.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الروم: ٤٠] والاستدلال من هذه الآية كالتي قبلها، ومن وجه آخر، وهو أن الرزق إنما هو ما نحصله من أكسابنا وعندهم أن هذا من فعلنا، وليس من فعل الله (تعالى)[2] والله أخبر أنه هو الفاعل له من جهة أنه الرزاق.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣، ٦٤] فوجه الدلالة من هذه الآية أن الله أخبر أنه الزارع للزرع، وعلى

(١) في (ط) خالقها.

(٢) سقطت من (ر).

٢٠٨/ ر قولهم أن العبد يخلق ذلك لأنه / متولد من فعله ومن نتيجته.

والطريق الثاني: المعنى، وهو أنا نقول حقيقة الخلق إنما هو الابتداع والاختراع، وإيجاد شيء لا من شيء، وأفعال العباد وما يتولد عنها وينتج منها تشارك الجواهر والأجسام في ذلك، ثم أنه لا سبيل إلى إيجاد جوهر أو جسم إلا من فعل الله تعالى،
١١٣٢/ط فلتكن الأعراض كذلك بل الأعراض بهذا أحق وأخص، من جهة أن الجمهور بأسره / قالوا إن الأعراض كائنة لا من شيء؛ لأن الشيء إنما يكون من الشيء إذا كان مساوياً له في الجزئية، ومماثلاً له في الذاتية، والجواهر من غير جنس الأعراض فليست منها فوجب أن تكون (شيئاً)[(١)] لا من شيء.

فأما الجواهر والأجسام فعلى قول الأكثرين أنها كالأعراض في ذلك، فصارت شيئاً بعد أن لم تكن شيئاً، وعند الخصم أنها كانت في العدم أشياء غير أن الله تعالى أخرجها من العدم إلى الوجود فليست في الحقيقة عندهم إيجاد شيء لا من شيء، بل إيجاد شيء من شيء إلا أن حالة العدم تسمى شيئاً غير موصوف، وحالة الوجود تسمى شيئاً (موصوفاً)[(٢)] وشابهوا في ذلك القائلين بالهيولي والعنصر، فدل على أن أمر الأعراض في هذا أصعب في الإيجاد من الجواهر والأجسام، وإذا كان العباد يعجزون عن الأسهل فأولى أن يعجزوا عن خلق الأصعب وهذا جليٌّ واضح.

وقد عبِّر عن هذا الدليل بعبارة أخرى وهو أنه لو جاز أن يدخل في مقدور العباد إخراج الحركات من العدم إلى الوجود لجاز لهم إخراج السواد من العدم إلى الوجود، ولو جاز ذلك لجاز إخراج الجواهر بقدرته من العدم إلى الوجود وهذا محال؛ لأن ذلك يوجب أن (يقدر)[(٣)] آحاد العباد على خلق الجواهر والأجسام والألوان والحياة والموت، (لأن الحركة عرض، واللون عرض، والحياة والموت)[(٤)] في العباد عندهم أعراض،

(١) في (ط) شيء.

(٢) في (ط) أو.

(٣) في (ط) يقول.

(٤) سقطت من (ط).

(فقد)[1] اتفقنا علـى / أن هذا محال فليكن في الحـركة والسكون كـذلك، ولا فرق ٢٠٩/ ر
بينهما، ومما يحقق هـذا ويوضحه أن القدرة إذا (صلحت)[2] لإيجاد شيء، وجب أن تصلح لإيجاد كل شـيء، فلو صلحت لخلق نوع من الأعراض لصلحت لخلق جـميع الأعراض إذ يجـمعـها جنس واحد، وكـذلك القدرة إذا صلحت لأحـداث الأعراض
صلحت لإحداث الجواهر ألا ترى أن الباري تعالـى لما / كانت قدرته تصلح لأحدهما ١٣٢ب/ط
صلحت للآخر ولا فرق.

قالوا: إنما فرقـنا بينهما من جهـة أن الأفعال أعراض تعدم عنـد وجودها ولا يجوز بقاؤها زمانين، فلما قل لبثها كانت متناهية في نفـوسها، وقدرة العباد متناهية محدودة فجاز أن يبـسط عليها ما يقـاربها، ويشاكلها في وصـفها، وهو الأفعـال، فأما الألوان والجواهر فقد تبقى الزمان الطويل، ومنها مـا يقع باقياً إلى غير نهاية وهي أجسام أهل الجنة وأهل النار، فجاز أن تقصر قدرة العباد عما يقع غير متناه فلهذا افترقا.

قلنا: جميـع (الموجودات المخلوقات)[3] يتصور فـيها الفناء، وهو مجـوز عليها من الأعراض والجواهر والأجسام، ومسـتند هذا إلى أن كل ما له بداية بها وجد بعد أن لم يكن، قابلهـا مثلها وهو فناؤه وعـدمه بعد كونه ووجـوده، وما هو بهذه الصورة فـهو (متناه)[4] ولا شك، ولا فرق بينه وبين الأفـعال إلا من جهـة الطول والقصر لا غـير وذلك لا يوجب الفرق فـيما ذكـرنا، ولأنكم تقولون ـ أو الأكثـرون منكم ـ: إن نعيم الجنة يتناهى، وكـذلك عذاب النار يتناهى؛ لعلة أن مـا له بداية كان مـعهـا بعد أن لم يكن فلابد له من نهاية يخـرج بها عن الوجود إلى الفناء والعدم، فهذا قـول لا يستمر عندكم على هذا الوجه.

واحتج المخالف بأن الله تعالـى قد أثبت للعبد عملاً على الحقـيقة. وذلك في عدة

(١) في (ط) وقد.

(٢) في (ط) حصلت.

(٣) في (ط) المخلوقات الموجودات.

(٤) في (ط) فناؤه.

٢١٠/ ر مواضع من القرآن منهـا قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] / وقوله (تعالى)[١]: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥] وغير ذلك من الآيات الدالة
١١٣٣/ط على أنه عامل، وله فعل حقيقة وذلك / يوجب أن يكون فعله مضافاً إليه.

ومما يحقق هذا ويوضـحه أنا نعلم ونتحقق أن للإنسـان فعلاً وعمـلاً يضاف إليه، (وأنه)[٢] يتصرف في ذاته، ومـحل قدرته بمقتضى إرادته واختـياره، وما ذلك إلا لأنه فعله، ولهـذا خالفنا جهم بن صـفوان في قوله "إن العـبد مجـبور على أفعـاله وأنها تضاف إليه على سبـيل المجاز لا على سبيل الحقيقـة" وذلك الذي نقول إنه فعله، وإنه وجد بـقدرته، وجب أن يكون خلقـه، لأن الفعل والخلق على حـد سواء، فـإن الله تعالى خـالق ما فـعله، وفاعل مـا خلقه، وليس بينهـما تفاوت في المـعنى ولا فرق، فوجب أن يكون في حق الآدمي وجميع الفاعلين كذلك.

والجواب[٣]: أن إثبات العمل في حقه على الحقـيقة أمر غير ممتنع أن نقول به، ولا مدفوع، لكن لم إذا ثبت أنه فاعل وجب أن يكون خالقاً لما فعل؟!.

هذه دعوى تحتاج إلى دليل، وإلحاق العبد في هذا بالباري تعالى، فإنا ما ألحقنا فعله بخلقه، وخلقه بفـعله، ولم يفرق بينهما من الوجه الذي ذكـروا وإنما هو من وجه آخر لا يلزمنا بيانه، على أنا نشـرع في بيانه فنقول: إنما ثبت عندنا أن فعـل الباري خلقه، وخلقه فـعله، لا فرق بينهما من جـهة أن المفعول مـخلوق محدث، إذ لا مـفعول إلا كذلك.

وقـد ثبت أنه لا خالق إلا الله (تعـالى)[٤] فـوجب أن يكون خلقه لأنه مـخلوق محدث، فأما لعلة أنه فعله فلا. فأما العبد فليس كل ما يفعله يجب أن يكون خلقه إلا إذا ثبتت المساواة بين البـاري والعبد في هذا. والفرق قد بيناه، فـانقطع القياس، ولأن

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) وإنما.

(٣) في (ط) فالجواب.

(٤) سقطت من (ر).

العمل المضاف إلى العبد إنما هو كسبه، ونحن نقول للإنسان عمل هو / كسبه ١٣٣ب/ط ومضاف إليه، لأنه موقوف على إرادته / فأما ما زاد على ذلك فليس يوجد من العبد، ٢١١/ ر ولا يملكه الإنسان، فلهذا لم نضفه إليه، ومما يحقق ما ذكرنا وأنه أراد بالعمل الكسب أنه فسره في آية أخرى فقال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: ٨٢] فدل على صحة ما ذكرنا.

قالوا: لو كان أفعال العباد خلقاً لله تعالى لوجب أن لا يتم الفعل الواحد من فاعل واحد، بل يشترط وجوده من فاعلين ويوجب إثبات مقدور بين قادرين وهذا محال، لأن حقيقة المقدور ما استقل بقدرة يستغني بها في إيجاده. فإذا لم تكن كذلك لم تكن قدرة على إيجاد المقدور، وذلك يوجب إخراجها عن إطلاق اسم القدرة عليها، وقد اتفقنا أنه ما من فعل يوصف العبد به إلا وله عليه قدرة محدثة، فلو كان لا يتم المقدور بقدرته حتى يضاف إلى قدرته قدرة أخرى لامتنع أن تكون قدرته عليه (قدرة)[1] صحيحة وهذا محال، ومما يحقق هذا أنه إذا لم تكن قدرته كافية في تحصيله والاستقلال بإثباته لكان ذلك يمنع من إثباته كسباً له لأن كسبه ما كان منفرداً بتحصيله، وذلك يوجب انفراد قدرته بإيجاده.

قلنا: المقدور إذا كان له بقدرة تعلق على وجه فإنها لا تكون قدرة يستحق إطلاق هذا الاسم فيما هو مقدور لها إلا إذا كانت كافية في تحصيله وتعلقها به، ومتى افتقرت إلى مثلها أو زائد عليها أو ناقص منها لتحصيل دخول المقدور تحت الاقتدار من الوجه الذي (هو قدرته)[2] عليه، امتنع أن يكون قدرة كما ذكرتم. هذا قول صحيح، فأما إذا اختلف المقدوران والقدرتان المتعلقتان فتمام أحد المقدورين بأحد القدرتين لا يمنع من تعلق المقدور الآخر بالقدرة الأخرى (إذ كل)[3] واحدة منهما لها (متعلق)[4] تنفرد به. / ٢١٢/ ر

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) قدرته.

(٣) في (ر) وكل.

(٤) في (ط) تعلق.

ومسألتنا (هذه من هذا)[1] القبيل فإن قدرة العبد متوجهة إلى المقدور متعلقة به تعلق الاكتساب بما يدخل تحت كسبه. وقدرة الله تعالى متعلقة بالمقدور على سبيل الإيجاد والاختراع، وأحدهما غير الآخر. فإن العبد لا يقدر على الاختراع والإيجاد بعد العدم، وإنما هذا من مقدور الله، ومقدور العبد إنما هو متعلق بالاكتساب، فدل على اختلاف متعلقي القدرة بالمقدور، ولأنا قد وجدنا في الشاهد مقدور يحتاج إلى ضم إحدى قدرتين إلى الأخرى، ولا تكفي أحدهما في تحصيل ما يحصل بهما لوجود العلة الموجبة لذلك؛ وذلك مثل الحجر الكبير الثقيل الذي لا يقدر على رفعه ونقله عن مكانه رجل واحد، بل يفتقر إلى رجلين وثلاثة وأكثر، فإذا كان هذا موجوداً مع تساوي القدر وتقاربها (فكذلك)[2] المقدور قد تفتقر إحدى القدرتين إلى الأخرى لوجود سبب الافتقار، (فلذلك)[3] لا يمتنع أن تقصر قدرة العبد عن اختراع الأفعال وإخراجها من العدم إلى الوجود إلا بأن يتعلق ذلك بقدرة الله تعالى، بل هذا أولى من جهة أن الأول تساوى فيه المقدور والقدرتان والقادران، وتفاوتا في المطلوب. وهاهنا اختلفا، والاختلاف أوكد في أن يقتضي اقتران إحدى القدرتين بالأخرى لتحصيل ما يراد من المقدور.

١٣٤ب/ط قالوا: إنا لما نظرنا إلى أفعالنا / في مجال قدرتنا وجدناها واقعة على حسب قصودنا وإرادتنا واختيارنا، وإن (قليلها وكثيرها)[4] بقدر ما ذكرنا من الإرادة والاختيار، ولو كانت هذه الأفعال لا تتم بنا، ونفتقر فيها إلى غيرنا لوجب أن يكون
٢١٣/ر الأمر بخلاف ذلك، ونحن نجد نفوسنا إذا أردنا القعود / وجد، وإذا أردنا القيام أو المشي أو الحركة أو السكون أو غير ذلك من المرادات تم بنا، فبان بهذا انفرادنا بالأفعال واستغناؤنا بقدرتنا عن قدرة أخرى.

قلنا: الأمر في أفعالنا منقسم فمنها ما يقع كذلك، ومنها ما لا يقع كذلك،

(١) في (ط) هي هذا.
(٢) في (ط) ولذلك.
(٣) في (ط) فكذلك.
(٤) في (ط) وقلتها وكثرتها.

(فقد)[1] يفعل الإنسان الفعل يقصد صحته ويريدها فينقلب فاسداً، وقد يزيد على مراده وينقص عنه وينصرف عن قصده، فبطل ما (ادعيتم)[2] من هذا الوجه، ولأنه قد تقع أشياء بمقتضى الإرادة والاختيار، ولا يدل ذلك على أنه من فعله، ولهذا يقصر القصار الثوب فيظهر فيه البياض وإن كان البياض ليس من فعله وإنما هو أمر يوجده الله بقدرته، وكذلك قد تسير الدابة تحت راكبها على مقتضى إرادته واختياره، وإن كان ما يتحصل له من ذلك إنما هو (من)[3] فعل الفرس لا فعل الفارس، وكذلك حدوث صورة الوجه في المرآة، إنما يقف على قدر إرادته في المقابلة واختياره، وإن لم يكن ذلك حادثاً من فعله.

وكذلك إذا جمع بين ماء العفص والزاج حصل سواد الحبر على اختياره وإرادته وإن لم يكن ذلك من فعله، وإنما هو أمر وخاصية ركبها الله تعالى فيهما عند الاجتماع ومثله هاهنا، ولا فرق، وكذلك قد نرى المركب في البحر يجري على ما يؤثره الملاح في حركاته وسكناته، ولا يدل / ذلك على أن الريح والمركب الجاريين على مقتضى ما ١٣٥/ط
يريده ويقصده، ويختاره من فعله، ولا من نتيجة فعله، بل هو أمر يفعله الله عز وجل، وكذلك القول في مركبات العطار وعقاقير الأدوية ومركباتها تجيء على قدر مرادنا عند إيجاد فعلنا، ولا يدل على أن خواصها عند الاجتماع من فعلها، والمسائل في هذا الباب كثيرة جداً وهذا كاف فيما (قصدنا)[4].

قالوا: لو كان خلق أفعالنا إنما هو من قبيل الله (تعالى)[5] الذي هو غيرنا وعلى غير مرادنا فكيف يصح أن نكون / محمودين على فعل الحسن ومذمومين على فعل ٢١٤/ ر
القبيح، ومعلوم أنا إنما نذم ونحمد بأمر يوجد بنا ومنا، فأما ما يوجد من غيرنا فهذا

(١) في (ط) وقد.
(٢) في (ط) ادعيتموه.
(٣) سقطت من (ط).
(٤) في (ط) قصدناه.
(٥) سقطت من (ر).

محال من جهة أنه لا يحسن أن ألام أنا على ما فعله غيري، وهذا أصل مستمر في تعارف أهل العقل والعدل، إني لا أؤاخذ بفعل أبي ولا بفعل أخي ولا بفعل صديقي، ولهذا قال النبي الصادق فيما أخبر الله عنه حيث أخذ أخاه بوجود الصاع في متاعه لما قال له إخوته: ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٧٨﴾ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾ [يوسف: ٧٨، ٧٩].

ويحقق هذا أنا نثاب على الطاعة، ونعاقَب على (المعصية)[(١)]، ونُمدَح بالحسن، ونُعَاقَب بالقبيح، ولو لم يكن ذلك من أفعالنا لما توجه نحونا ثواب ولا عقاب.

قلنا: المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب وجميع ما ذكرتم إنما (هو)[(٢)] أحكام الفعل، وهذه الأحكام عندنا لم يكن وجوبها بطريق العقل، وإنما كان وجوبها بطريق
١٣٥ب/ط السمع فلا يقبل استعمال أمر القياس فيها على ما يقتضيه / القياس المطلق فلو ارتكبنا هذا الجواب لكان كافياً في الرد عليهم، وهذا السؤال ثمرة مسألة أخرى، وهو أن القضايا من الواجب والجائز و(الحرام والحلال)[(٣)] إلى غير ذلك من الأحكام هل هي قضايا ينفرد بها الشرع، أو هي من قضايا العقل. وهي عندنا من قضايا الشرع وليس للعقل مجال إلا في قبول ذلك من الشرع.

وقد دللنا على هذه المسالة في موضعها بما فيه كفاية فاستغنينا عن إعادتها هاهنا، ولأنا قد وجدنا أحكاماً ثبتت في مجال بحكم الفيض والتعدي من محل إلى محل، (وإن)[(٤)] كانت في الأصل موضوعة على سبيل الجزاء والمقابلة، أثبتها الشرع، وقبلها العقل من غير نكير، منها أن الله تعالى أخبر أن الجنة أعدها جزاء للعاملين المؤمنين، فلما وصف الجنة ونعيمها قال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] فسماها جزاء
٢١٥/ ر وأجراً / ثم إنه أدخل أولاد المسلمين فيها على سبيل التبع لهم والفيض فحصل لهم

(١) في (ط) بعدها نمدح بالحسن ونعاقب على المعصية. وهو تكرار.

(٢) في (ط) هي.

(٣) في (ط) والحلال والحرام.

(٤) في (ط) وان.

المنازل والقصور، وكذلك جعلها للبله والمجانين الذين لم يأتوا قط بعمل من أعمال عبادته، ولا دخلوا تحت تكليفه، وكذلك أجرى الله تعالى في المسائل الفقهية، نحو ذلك في جانب الغرامات التي تقابل بها الجنايات، فجعل الدية في قتل الخطأ على العاقلة، وكذلك رجل خالف الدين وكفر أو امرأة خالفت الدين الحق (وكانت)[1] من أهل الحرب، عاقبها الله على ذلك بأن جعل رقبتها ملكاً ومالاً من أموال المسلمين، وجعل جميع ما يتجدد من أولادها في النكاح والزنا أرقاء. وهذه عقوبة في الأصل على سبيل الجزاء على الكفر، والإصرار عليه، وقد عادت على من لم يثبت في حقه الكفر أصلاً، وهو المولد بين مسلمين وإذا كانت المسائل الحكمية لا تمنع من ذلك، والعقل (يقرها)[2] عليه لشواهد الصحة فيها بطل / أن يكون إثبات الأحكام المذكورة دالاً[3] على ما ذكروا. ١٣٦أ/ط

وجواب آخر: وهو أن المدح والذم ينصرفان إلى إرادة المفعول لا إلى عين فعله، فإن المريد (للطاعة)[4] والمختار لها مثاب على قصده وإرادته واختياره، ولهذا قد ينفك الفعل عن القصد والإرادة فلا يثاب عليه، إن كان حسناً، ولا يؤثم فيه إن كان قبيحاً، ولهذا إذا وطئ إنسان امرأة لا يقصد الزنا ويظنها أنها مباحة له فإنه لا يأثم في ذلك، وإنما هو لقصده وإرادته واختياره، وإذا كان هذا سبب المدح والذم والثواب والعقاب (بطل أن يكون مرتبطاً بالفعل المجرد ولأن الثواب والعقاب)[5] يتعلقان بالكسب، ونحن نقول له كسب تحصل له به فائدة أو يكون عليه به أذية، واستناد ذلك إلى أنه مخاطب ومأمور (ومنهي)[6]، وذلك أمرٌ زائد على الفعل.

قالوا: معلوم أن الأفعال هي التي يتوجه بها إلى الإنسان المدح والذم، فيقال في

(١) في (ط) فكانت.

(٢) في (ط) يقاربها.

(٣) في (ر) دلالة.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) في (ط) ومنهي وامر. وهو خطأ.

٢١١/ ر الحق هو عادل، وطائع وأمثال ذلك من / المدح. وفي الذم يقال هو ظالم وعاص وآثم وفاسق إلى أمثال ذلك من أسماء الذم. فلو كان الباري تعالى فاعلاً لهذه الأشياء لوجب أن يسمى ظالماً يفعل الظلم إلى غير ذلك من أسماء الذم. وقد اتفقنا على أنه لا يجوز تسميته بشيء من ذلك، والعلة فيه أنه ليس من فعله ولا غير.

قلنا: النسبة الواقعة بالأفعال: قد (يخالف)[١] الباري فيها العباد، ولهذا يقال لمن تجدد عن فعله الولد هو والد، ومعلوم أن الله خالق الأولاد، وقد دل عليه قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩]. وليس يجوز لأنه خلق الولد يسمى والداً، وكذلك يخلق الحركة في الجماد، ولا يسمى بذلك متحركاً (وكذلك)[٢] يخلق القيام ولا يسمى قائماً إلى غير ذلك من أنواع ما
١٣٦ب/ط يدخل تحت فعله وقدرته، فلهذا لم يسم طائعاً ولا عاصياً ولا ظالماً / إلى غير ذلك مما يسمى به العباد بفعلهم.

وجواب آخر: وهو أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه أو تصرف فيما لا يملكه (أو)[٣] لا يستحقه، وذلك لا يوجد في حق الله تعالى، والطائع من امتثل أمر من أمره، والعاصي من خالف أمر من وجب عليه طاعته، وهذا غير موجود في حق الله تعالى، فإذا لم يتصور سبب التسمية في حقه امتنعت التسمية. وليس كذلك هاهنا فإن الفعل مضافٌ إلى القادر عليه والباري تعالى قادر على الفعل والأفعال كلها داخلة في قدرته فجاز أن يضاف إليه ما يدخل تحت قدرته.

وجواب آخر: وهو أن الرجوع في الأسماء إلى النقل لا إلى الاختيار والرأي في الأصل، وقد نهى الله تعالى أن يضاف إليه التعريف إلا بالأسماء الحسنى في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]. فامتنعنا من تسميته بكل ما يوجد (من)[٤] (فعله)[٥]، ولهذا أن لو تصور وجود ذلك منه، فإذا ثبت (بما)[٦] تقدم

(١) في (ط) يختلف.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) و.
(٤) في (ر) في.
(٥) سقطت من (ر).
(٦) في (ط) لما.

أنه لا يجوز ثبوت ذلك في حـقه كان هذا / أولى وأحق أن لا يضاف إليـه لما فيه من ٢١٧/ ر
القباحة التي لا يجوز إضافة مثلها إلى الباري جلت قدرته.

وجواب آخر: وهو أن الطائع من اكـتسب الطاعة، والعاصي من اكتسب المـعصية، فأما من خلقها فلا. كما إن الأبيض والأسود من اكتسب هذا اللون، وكان وصفاً له لا من خلقه، ومرجع هذا إلى معنى، وهو أن الصفات على ضربين: صفة عموم، وصفة خصوص فصفة الخصوص لا يتعدى محلهـا كالحركة والسواد، ومثله الطاعة والمعصية، وهذا المعنى، وذلك أن الصفة إنما تنسب إلى محلها لا إلى فـاعلها بدليل أن الحموضة صفة للخل، والحلاوة صفة للتمر والسكر، وإن لم يكن ذلك فعلاً (لمحلهما)[1]، وإنما هو خلق لله تعالى. لكن كان صفة لمحله دون خالقه وفاعلة.

قالوا / : قد فـرقتم بين فعل الآدمي، وفعل الله بأن جعلتم فـعل الله خلقاً، وفعل ١١٣٧/ط
الآدمي كسباً فبينوا (لنا)[2] ما الكسب بذكر حقيقته وحده لنعلمه.

قلنا: قد حد أصحابنا الكسب بأنه فعل حـادث للإنسان عليه قدرة محدثة وقيل هو كل فعل تعلق بقدرتين قديمة ومحدثة وهو في مـحل أحدهما، يحدث مع اختياره له، وتنتفي مع كراهيته له، وقيل الكسب هو الفـعل الذي يوجد بالقادر المختار الممكن فأما الذي لأجله سمي الفـعل مكتسباً فإن أهل اللغـة في تعارفهم وضعـوا الكسب اسماً لما يبتغى من المعايش والصناعات التي يُحَصَّل بها الإنسان القوام والكفاية في العيش.

ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أطيب ما أكل الرجل من كسبه وَوَلَدُ الرجل من كسبه"[3] فصار بهذا أن الكسب كل مـا حصله الإنسان من نفع حتى وقع على المال والجـاه وأنواع المنافع، فهـذا هو الأصل ثم تعـدى الأمر إلى أن من اجـتلب

---

(١) في (ط) لمحلها.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) حديث صحـيح: مروي عن عائشة أخرجـه أحمد (٦/١٩٣، ٢٢٠)، وأبو داود (٣٥٢٨، ٣٥٢٩) (٣/ ٨٠٠)، والنسـائي في الصـغرى (٧/ ٢٤٠، ٢٤١)، وفي الكبـرى (٦٠٤٣: ٦٠٤٦) (٤/٤)، وابن ماجه (٢١٣٧) (٢/ ٧٤٣)، والحاكم في المسـتدرك (٢/ ٤٦)، وابن حبان (٤٢٥٩) (١٠/ ٧٢)، (٤٢٦١) (١٠/ ٧٤).

٢١٨/ ر بفعل من أفعاله ضرراً (يسمى)[١] مكتسباً له / ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

فأما الذي اعتمده أرباب النظر في تسمية الكسب فإنهم قالوا الكسب اسم لما حصله الإنسان من النفع الذي يقصد بفعله تحصيله، أو يستدفع به ضرراً، (فلهذا)[٢] خصوا ذلك بأفعال من له قصد، ولهذا أخرجوا فعل الطفل والمجنون والحيوان والبهائم من أن تسمى (مكتسباً)[٣] فقد بان بهذا ما الكسب حداً ولغة ونظراً.

قالوا: قد اعترفتم بأن الكسب هو فعل يكسب به الإنسان نفعاً أو يستدفع به ضرراً، وقد اعترفتم بأن الأفعال مخلوقة، واعترفتم بأن كل مخلوق فهو خَلْقٌ لله تعالى، وفِعْلٌ له (فكيف)[٤] زعمتم أن الكسب مختص بالعبد وفعله فهذا تناقض في القول.

١٣٧ب/ط قلنا: قد قلنا إن فعل / العبد كسبه، وإنه فعلٌ لله (تعالى)[٥] بمعنى (أنه)[٦] خلقه، وإنما أضفناه إلى الإنسان بطريق الكسب؛ لاقتران الفعل بقصده إليه لدفع ضرر (ولاجتلاب)[٧] نفع فدل على أنه (إنما يسمى)[٨] كسباً لا بمطلق الفعل.

ومما يحقق هذا ويقويه، وهو مما يصلح أن يتم به الجواب عن السؤال الذي قبل هذا، أن الإنسان (قد)[٩] يفرق بين الأفعال الواقعة بمقتضى قصده (المقترن بإرادته)[١٠] وبين الأفعال الحادثة بخلاف ذلك، ولهذا يفرق الإنسان بين حركته للرعشة بالحمى

---

(١) في (ط) سمي.
(٢) في (ط) ولهذا.
(٣) في (ط) كسباً.
(٤) في (ط) وكيف.
(٥) سقطت من (ر).
(٦) سقطت من (ط).
(٧) في (ط) واجتلاب.
(٨) في (ط) سمى.
(٩) سقطت من (ط).
(١٠) في (ط) المقارن لإرادته.

وغير ذلك، وبين حركته التي يفعلهـا قرين إرادته، ويفرق بين وقوعه من فوق إلى أسفل في (الهـواء)(١) وبين نزوله في درجـة أو سلَّم، فـمـا يكون عن قـصـده وبقـدر إرادته (سُمي)(٢) كسباً له، وما كان بخلاف ذلك فإنه لا يسمى كسباً له، والعلة فيه ما ذكرنا.

ومما يقوي هذا ويحققه أن استحقـاق الثواب والعقاب إنما هو القصد القائم بالفاعل لا لعين الفـعل، أو أنه خلق الفاعل. ولهـذا قال تعـالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن / يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]. وقال النبي صلى الله عليه ٢١٩/ ر
وسلم: "عُـفِيَ لأمتي عن الخطأ والنسـيان ومـا استكرهوا علـيه"(٣) وكل ذلك يبين أن الثواب والعقاب إنما هو قرين القصد والعمد (إلى)(٤) الفعل، لا لعين الفعل وأنه خلقه.

قالوا: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى إبطال حكم الأمر والنهي وذلك أن الإنسان إنما يؤمر بما يفعله، ويثاب ويعاقب علـى فعله. فإذا كان ذلك الفعل مضافـاً إلى الله تعالى صار كأنه مأمور بفعل غيره، ومنهي عن فعل غيره، ومثاب ومعاقب على فعل غيره وهذا محال.

قلنا: المكلف مـأمور بالإكـتسـاب الذي هو فـعله، ومضـاف إليه، وكـذلك النهي ينصرف إلى ما يضاف إليه، ولسنا ممن يقول إن العـبد مجبر ولا فعل له، بل هو فاعل
مختار مريد يقترن وجود فعله باختـياره / وإرادته وحركاته وتصرفاته في محل قدرته، ١٣٨/أ ط
وذلك هو الذي يستـحق به الحمـد والذم والثواب والعقـاب. وأما اتصـال ذلك الفعل بفعل الله (تعالى)(٥) حتى يحصل به التمام فلا يدل على خـروجه عن مقتضاه، ولهذا القاتل يباشر البدن بالجراح والأعـضاء بالفصل والإبانة والروح تُزهق بفعل الله تعالى، ثم ذلك يوجب القصاص في حالٍ والدِّية في أخرى.

---

(١) في (ط) الهوى.

(٢) في (ط) تسمى.

(٣) صحيح مروي عن ابـن عباس بلفظ (إن الله تجاوز)، أخرجه الحاكـم في المستدرك (١٢٨/٢) وقال: هذا حـديث صحـيح على شرط الشـيـخين ولم يخرجـاه، أخرجـه ابن ماجـه (٢٠٤٣) (٢٠٤٥) (٦٥٩/١)، والطحاوي في شرح معاني الآثار / ت محـمد زهري النجار / دار الكتب العلمـية / ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م / (٩٥/٣)، البـيـهـقي فـي السنن الكبـرى (٥٢/٢)، (٣٥٦/٧)، (٦٠/١٠).

(٤) سقطت من (ط)

فصل

فأما الدلالة على أن جميع ذلك خلق لله تعالى فمن طريقين: أحدهما: النقل، والثاني العقل.

فأما النقل: فمن ذلك من (القرآن)(١) قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] فسوى بين أجسامهم وأفعالهم في أن كل واحد منهما خلقه، ومعلوم أن هذا نص في أنه خلق الأفعال، ومن وجه آخر وهو أنه سوى بين الأجسام والأفعال ثم هو خالق الأجسام حقيقة، فكذلك هو خالق الأفعال حقيقة.

٢٢٠/ ر قالوا: هذه الآية واردة على سبب وذلك أنهم / لما كانوا يعملون أصنامهم ويعبدونها قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ وأراد لذلك الأصنام ونحن نقول ذلك من خلقه.

قلنا: حقيقة أعمالهم التي تضاف إليهم إنما هي الأفعال الموجودة منهم في (محل)(٢) (قُدرهم)(٣) من الحركات والسكنات إلى غير ذلك من أنواع الأفعال، فلا ينقل الكلام عن حقيقته إلى غير ذلك إلا بدليل ولأن الآية تتضمن الأفعال ومحال الفعل من الأصنام (ونحوه) الجدوى التسويقية(٤) ونحن نقول بالأمرين جميعاً وليس في القول بهما مانع منهما أو من أحدهما، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] (فوجه الدلالة أن أفعال العباد كل واحد منها يقع عليه اسم شيء حقيقة، وظاهر الآية يقتضي أنه خالقه لأنه شيء مخلوق.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦] وهذه الآية توجب أن

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) محال.

(٣) في (ط) قدرتهم.

(٤) في (ط) وغيرها.

جميع الأشياء من أفعال / العباد تدخل تحت مقدوره. وكل مخلوق يدخل تحت ١٣٨ب/ط
مقدوره فهو من خلقه، وعند الخصم أنه مقدور مخلوق لا يدخل تحت قدرته، وهذا خلاف ظاهر الآية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الروم: ٢٢]. ومعلوم أنه خالق ألواننا فهو أيضاً خالق ألسنتنا، والمراد به هاهنا لغاتنا.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [الفرقان: ٥٩] والذي بينهما أجسام وأفعال وظاهر الآية يقتضي أنهما من خلقه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١٣) أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٣، ١٤]. فأخبر الله تعالى أنه عالم بالسر والجهر لأنه خالقه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ [فاطر: ٣] وهذه الآية تقتضي أنه خالق لكل شيء مخلوق إذ لا خالق غيره ومثل ذلك / قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ ٢٢١/ ر
مِن دُونِ اللَّهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[1] [النحل: ٢٠] فبين أنه لا معبود يخلق سواه.

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾. فقد تمدح بأنه لا خالق سواه، ولو كان العباد يخلقون أفعالهم لسقط التمدح المذكور في الخلق أنه مضاف إليه دون ما سواه ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾ [الروم: ٤٠] والحجة فيها كنحو ما تقدم.

ودليل آخر من السنة فيه أخبار، فمن ذلك ما روى حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله خلق كل صانع وصنعته"[2] والاحتجاج من هذا كالاحتجاج

---

(١) وبالأصل "من دونه.

(٢) صحيح: أخرجه الحاكم في مستدركه (١/ ٣١) وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وبنحوه البخاري في "خلق أفعال العباد" (٩٢، ٩٣) (ص ٣٣)، وابن أبي عاصم (٣٥٧، ٣٥٨) (١/ ١٥٨).

بقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾. ومن ذلك حديث آخر روي عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يقول الله عز وجل أنا خلقت الخير والشر فطوبى لمن قدرت / الخير على يديه، وويل لمن قدرت الشر على يديه"[1]. ١٣٩/ط

الطريق الثاني: المعنى وهو أنا نقول لو كانت أفعال العباد تخرج عن مقدوراته، ولا تدخل في فعله وخلقه لأدى ذلك إلى تناهي مقدوراته، وتناهي المقدورات إنما هو (بتناهي)[2] القدرة، وذلك محال، لأن قدرة الباري تعالى ليس لها نهاية، إذ هي قدرة أزلية. ولو كانت أفعال العباد تخرج عنها لأفضى إلى أن تكون قدرته قاصرة تخرج عنها مقدورات كثيرة، هي هذه الأفعال، من بداية العوالم إلى نهايتهم، وذلك محال في جانب القدرة التي لا تتناهى ومخالف لصحة (وصفها بأنها)[3] لا تتناهى، وإذا كان يؤدي إلى هذا وجب أن يكون ذلك قولاً باطلاً.

قالوا: (وقوع)[4] التناهي في مقدوراته لا يدل على تناهي قدرته، ويحقق هذا ويوضحه أنه لو أراد أن يوجد من العوالم / أضعاف أضعاف ما أوجده إلى تناهي الأنفاس لكان ذلك مقدوراً له، ولكن ليس من حيث سبق في علمه أنه لا يوجد إلا ما أوجده أو يوجده على إحصائه عنده، وعدّه، أوجب ذلك أن تكون قدرته متناهية، فكذلك وجب أن يكون انفراد عباده بوجود ما وجد لا يدل على تناهي قدرته، ولا فرق بينهما. ٢٢٢/ ر

قلنا: هذا السؤال خروجه على خلاف مذهبكم، فإنكم تقولون ما هو مقدور لعباده، وهو ما وقع من أفعالهم ليس بداخل تحت قدرته، ولهذا تقولون لو أراد أن

---

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٢٧٩٧) (١٢/ ١٧٣) مرفوعاً من طريق يحيى بن عمرو بن مالك النكري، وهو ضعيف كما في التقريب (٢/ ٥٩٤)، والآجري في الشريعة ص (٢٣٧) من كلام وهب بن منبه أنه قال "أجد في التوراة".

(٢) في (ط) تناهي.

(٣) في (ر) وضعها وأنها.

(٤) في (ط) وقع.

يمنعهم منه (لما)[1] قدر على ذلك، وإذا[2] كان مخـرج هذا السؤال غير مسـتقيم على قولكم وجب أن يكون باطلاً، ولأن ظهور تناهي الـقدرة عند كفها عمـا وجد أكثر من ظهور ذلك (بعد)[3] ما لم يكن لأن المعدم (يجوز)[4] وجوده كتجويز غـير ذلك فيما تحققنا انقـباض القدرة عنه./ فأما الظاهر الموجـود إذا لم يدخل تحت قدرته التي يصح ١٣٩ب/ط
تعلقها بكل مقدور فإن ذلك يدل على التناهي والانقطاع في القدرة، وهذا كلام ظاهر.

ودليل آخر: وهو أنه لا شك ولا مرية في أن العباد مـن خلقه وصنعه تعالى، بسائر ما هم عليـه من الصفات من القدرة والإرادة والـعلم إلى غير ذلك من صفـاتهم، فإذا كان تعالى قـادراً على صنع قدرهم، وهو خالقـها فبأن يكون قادراً علـى مقدوراتهم، ودخلوها تحت قدرته أولى وأحرى، وإذا ثبت أنهـا بذلك تدخل في قدرته فمن المحال مقدورها يدخل تحت قدرة تخـرج عن أن تكون من قدرته، وإذا ثبت هذا فكل مقدور دخل تحت قدرته فهو موجود بقدرته.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ﴾ [المائدة: ١٠٣]، ومعنى جـعل هاهنا بمعنى خلق، وهذا يدل على أن شيـئاً ليس / من[5] خلقه ٢٢٣/ ر
وليس إلا التسبيب والبحر (الذي)[6] هو شق الأذن، وكذلك القول في الوصيلة، ويحقق هذا ويوضحه أنه لم يرد أنه لم يخلق البحيرة جملتها وذاتها لم يبق إلا أنه أراد هذا.

والجواب[7]: أن هذا ورد على سـببٍ وهو أنهم كانوا يقـولون إن الله تعالى أمـرنا بهذا وجعله ديناً لنا، فقـال تعالى ما جعل الله شيئا من ذلك ديناً ولا مـأموراً به، فأما أن يكون الخلق للأفعال فلا.

---

(١) في (ط) ما.

(٢) في (ط) فإذا

(٣) في (ر) بعدم.

(٤) في (ط) مجوز.

(٥) سقطت من (ط).

(٦) سقطت من (ط).

(٧) في (ط) فالجواب.

واحتج بأنه قد أضاف الخلق إلى غيره بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] وأراد به أنهم يخلقون الكذب (فدل على أنه تعالى لم يخلق الكذب.

والجواب أن العرب تسمي الكذب)(١) خَلْقاً واختلاقاً على سبيل التجوز؛ من جهة
٢٢٣/ ر أنه ابتدأ بقوله الكاذب، وليس بمضاف إلى من أضافه / إليه؛ فإنه إذا قال الكاذب قال فلان أو فعل فلان، والأمر بخلاف ذلك فكأنه (لكونه ابتدأ)(٢) بذكره كأنه خلقه، تسمية على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة. ومثله قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ خَلْقُ الأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٣٧] على قراءة من قرأها بفتح الخاء وتسكين اللام " أراد به كذب الأولين فأما الاختراع فلا.

واحتج بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة: ١١٠] فسماه خالقاً وأضاف الخلق إليه، (ولو)(٣) كان من فعل الله (لما أضاف ذلك إليه)(٤).

والجواب(٥): أن حقيقة الخلق إنما هو إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود، وهذا بعينه لم يوجد من عيسى ـ عليه السلام ـ لأنه لا يدخل ذلك ولا شيء منه تحت مقدور العباد، وإنما يختص به الإله الأول القديم، لا يشاركه فيه غيره، وإذا ثبت هذا علمنا أنه (إنما)(٦) أراد بقوله تخلق أي تجمع وتُقدر وتُعدِّل الأجزاء على هيئة الطير. أي على مثل كيفيته.

٢٢٤/ ر واحتج بقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] فأضاف / الخلق إلى غيره كما أضافه إلى نفسه، واختص هو بالأحسن، وهذا يقتضي أنه ليس بخالق لما خلقه غيره، إذ لو كان خالقاً له لما أضافه إلى سواه.

---

(١) سقطت من (ط). وكررت «فدل على أنه» في (ر).

(٢) في (ط) لأجل ابتداءه

(٣) في (ط) فلو.

(٤) في (ط) ذلك لما أضافه إليه.

(٥) في (ط) فالجواب.

(٦) سقطت من (ط).

والجواب[1]: أنا قد بينا أن (الخلق)[2] يقع على اسم (المقدَّر)[3] مجازاً لا حقيقة، فيجوز أن يكون أضاف ذلك إلى غيره إذ يظهر الخلق عند فعله، لا أنه من فعله بدليل ما ذكرنا، ولأنه ذكر هذا حيث ادعى الكفار أن غيره يخلق فقال: هذا إجراء للحال على دعاويهم لا على (أنه)[4] حقيقة فيهم، ومن ذلك قوله للكافر إذا أدخل النار: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]. ومن وصل إلى النار وهو مُعذب فيها لا تنفعه شفاعة / ولا يعطف عليه راحم، (فلا)[5] عز له ولا تكريم، لكنه قال ذلك ١٤٠ب/ط على سبيل ما اعتقدوه في نفوسهم وتسموا به عندهم، وإن كان الأمر على خلافه.

واحتج بقوله (تعالى)[6]: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] فدل بهذا أنه تعالى "أحسن ما خلقه" وهذا ينفي أن يكون خلق القبائح والظلم والفساد؛ لأنه ليس (شيء)[7] من ذلك يسمى بحسن[8].

والجواب[9]: أن القبح والظلم والفساد أسماء لأحكام ركبت على ذوات وأفعال ليست قبيحة في أنفسها، وإنما يحكم الشرع (فيها)[10] بقضايا، فأما الذوات في أنفسها فلا فساد فيها، ولا قبيح، ومما يحقق هذا وأنه كما ذكرنا أنه خلق الأعرج والأكمه والأبرص وسائر العاهات، وإن كان هذا فساد بالإضافة إلى الصحة والسلامة واستقامة الأدوات. فعلمنا بهذا أنه لم يرد ما ذكروه من الأحكام، وإنما أراد ما سوى ذلك.

---

(١) في (ط) فالجواب.
(٢) في (ر) الخالق.
(٣) في (ط) المقدور.
(٤) سقطت من (ط).
(٥) في (ط) ولا.
(٦) سقطت من (ر).
(٧) في (ط) بشيء.
(٨) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٣٥٧)، الشريف المرتضى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر (ص٣١٩).
(٩) في (ط) فالجواب.
(١٠) سقطت من (ط).

ومما يحقق ذلك ويوضحه أنا نعلم أن صورة الوطء ولذته وجميع علائقه التي تميل إليها النفس، فإنها على صفة واحدة في الحلال والحرام، وأحدهما يوصف بالحسن والآخر يوصف بالقبح وأحدهما حلال والآخر حرام، وفي أحدهما ثواب وفي الآخر
٢٢٥/ ر عقاب، فعلمنا (أن)[1] / الحسن حسن لا لصورته الذاتية وكذلك القبيح وإنما هي أحكام مرتبة على أسماء وشرائط وتستقر في النفوس بقدر الأنس والعادة وتبعد كذلك فعلمنا أن المراد به ما قلناه.

واحتج بأنه نفي الباطل في خلقه فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾[2] [ص: ٢٧] ونفى التفاوت في خلقه بقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[3] [الملك: ٣] ومعلوم أن الزنا والفسق والظلم تفاوت
١١٤١/ ط وباطل. (فظاهر)[4] القرآن يمنع أن يكون من فعل / الله تعالى[5].

والجواب[6]: أن معنى ما خلقنا الخلق باطلاً أراد به ما خلقه (لا)[7] لحكمة (ولا)[8] لفائدة بل خلقه لإظهار قدرته وصنعته (وعلمه)[9] وحكمته وثبات (حجته)[10] على وحدانيته، وأمثال ذلك مما يطلب من الفهوم والأدلة واستخراج المعاني في الإيمان والعبادة، وأمثال ذلك، والمرجوع في جميع ذلك إلى أنه إذا ثبت هذا علم العبد أن له مبدأ وعليه حقاً وله ميعادٌ يحاسب فيه، ويجازى بالثواب والعقاب، فأما ما ذكروه فلا، ومما يحقق هذا أن الله تعالى خلق السموم في الأفاعي والحيات

(١) سقطت من (ط).

(٢) وفي (ر) السموات.

(٣) وبالأصل (هل) بدلا (ما).

(٤) في (ط) وظاهر.

(٥) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٣٥٥).

(٦) في (ط) فالجواب.

(٧) في (ط) الا.

(٨) سقطت من (ط).

(٩) سقطت من (ر).

(١٠) في (ط) الحجة.

والعقارب وأمثال ذلك من الهوام المؤذية، والدواب المفسدة، والناس أرباب الطبائع الشريرة التي تشتمل على كل مستقبح، ولا يكون ذلك مانعاً من أن يكون الله تعالى خلقها وهي من صنعته، وفي هذا على ما (ذكروا)[1] تفاوت، وباطل كثير.

واحتج بقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]. فجعل السيئة من (النفس للعبد)[2] وليست من (الله تعالى)[3].

والجواب[4] أنه قد قيل (إنه)[5] أخرج هذا الكلام مخرج الاستفهام لا مخرج الأخبار، وقد قيل إنه حكى عنهم ذلك ولم يرد أنه أخبر بذلك من جهته، وقيل المراد به فمن نفسك وأنا قدرتها عليك، ولكل وجه وهو جائز حسن / . ٢٢٦/ ر

وجواب آخر: وهو أن قوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ معناه أنه يريده الله ويحبه ويحث عليه ويليق إضافته به، وما أصابك من سيئة فمن نفسك. أي أن الذي يليق بالنفس السيئة، وتصديق ذلك في قوله تعالى: إخباراً عن يوسف حيث قال: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ [يوسف: ٥٣].

١٤١ب/ط ومن هذا (قوله)[6] تعالى في قصة موسى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ / فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [القصص: ١٥] ومعلوم أن موسى وكزه بيده ثم يقول ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ لو أراد به نفس الفعل لكان قولاً كذباً، وحاشا النبي المصطفى أن يقول قولاً كذباً. لكن معناه: هذا من العمل الذي يزينه الشيطان ويأمر به ويحث عليه ويدعو إليه ونحو ذلك، وما قدموه في الفصل الذي قبله يصلح أن يكون شبهة لهم هاهنا، فاستغنينا بذكره عن إعادته.

---

(١) في (ط) ذكرنا.

(٢) في (ط) من نفس العبد.

(٣) في (ط) فعل الله.

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) سقطت من (ر).

(٦) في (ط) قال

قالوا: ما ذهبتم إليه يؤدي إلى إثبات الشريك مع الله (تعالى)[1] في أفعاله؛ لأنكم إذا قلتم إن الله فاعل أفعالنا ونحن نفعل أفعالنا، فلا يتم أحد الفعلين إلا بالآخر حتى إذا اجتمعا صح إثبات المفعول، وما يؤدي إلى إثبات الشريك مع الله في صنعه قول باطل.

قلنا: هذا (نقابله)[2] بمثله فنقول أنتم الذين ذهبتم إلى أن مع الله شركاء يخلقون كخلقه لأنكم قلتم إن العباد يستبدون بخلق أفعالهم على وجه لو انفرد الله تعالى بفعلها لما زادت في نفوسها على ما هي عليه من فعل العباد. فأثبتم له شركاء كثيرين، وإلى هذا أشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "القدرية مجوس هذه الأمة"[3] لأن المجوس يعتقدون أن فعل الخير لا يجوز أن يكون فعلاً لفاعل الشر، وفاعل الشر لا يجوز أن يكون فاعلاً للخير فأوجب ذلك إثبات إلهين خالقين، وهذا بعينه هو قولكم
٢٢٧/ ر إلا أنكم زدتم عليهم؛ لأن أولئك / أثبتوا فاعلاً واحداً للشر وأنتم جعلتم فاعلين كثيرين لا يحصون كثرة.

قالوا: أنتم أحق باسم القدرية لأنكم تثبتون القدر فأنتم القدرية ونحن ننفي القدر، والنافي للشيء لا يجوز أن يكون معرفاً بما نفاه، فبان بهذا أن القدري من نسب القدر إلى الله تعالى[4].

١١٤٢/ط قلنا: لا يصح هذا / من وجهين: أحدهما: من طريق الرواية وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "هم الذين يقولون لا قدر". والثاني: من جهة المعنى، وهو أنه إنما يضاف الشيء وينسب إلى من أضافه إلى نفسه، والتزم فعله، وذلك أنكم

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) مقابل.

(٣) أخرجه أبو داود (٤٦٩١) (٥/٦٦)، وابن أبي عاصم (٣٣٨) (١/٤٩)، والحاكم في المستدرك (١/٨٥)، والآجري (١٩٠). وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢٢٥) (١/١٥١).
قال الهيثمي في مجمع الزوائد / مكتبة القدسي / ط ١٣٥٢هـ / (٧/٢٠٥). ورواه الطبراني في الأوسط وفيه زكريا بن منصور، وثقه أحمد بن صالح وغيره وضعفه جماعة.

(٤) راجع عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٧٧٥).

قلتم إن المقادير تجري بنا وهي أفعالنا، وليس لله تعالى فيها شيء، ولا فعل، ولو أراد أن يفعلها لم يقـدر عليها ولو أراد أن يمنعنا منها لما قدر على ذلك، فنسـبتم إلى القدر حيث جعلتموه من أوصاف نفوسكم وأفعالكم كما يقال: صانع إذا كانت الصنعة صفة له لا لغيره، (ويقال)[1] كاتب وقـارئ وخياط وأمثـال ذلك لصفة قائمـة به ثابتة له، وهذه صفة قولكم، فأما نحن فإنا أضفناه إلى غيرنا فنحن بذلك واصفون لا موصوفون وهذا جليٌّ واضح.

---

(١) في (ط) فيقال

فصـــل

الأفعال الصادرة عن المكلف على ضربين: أحدهمـا: ما كانت طاعة وقربة وحسنة، وأمثال ذلك. والثاني: ما كانت معصية وفساداً وشراً وقبيحة، وأمثال ذلك.

فأمـا الأول: فهو خلق الله تعالى، خـلقه وقضاه وقـدره (وأراده. وذهبت طائفة من المعـتزلة إلى أنه ليس من فـعل الله ولا من قـضائه وقـدره)[1] وإنما هو خالـص فعل الغـبـد، ومنهم طائفـة (كبيـرة)[2] يقـولون إنه من فـعل الله ومنه، وهذه الطائفـة (ناقضت)[3] في هذا القول؛ حيث جعلت العبد مستـقلاً بفعله مستغنياً بقدرته وإرادته
٢٢٨/ ر في إيجاد الفعل، ثم جعلت الطاعة من فعل الله / ومن قضائه وقدره.

فأما الضـرب الثاني: وهو ما كان نقيصـة وفساداً وشراً وقبحـاً، فإنا نقول هو خلق الله تعالى[4] قضاه وقدره وأراده، وقال جمهور المعتزلة الشر ليس من فعل الله ولا من قضائه ولا من قدره[5].

والدلالة على ذلك آيات من القرآن منها قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ
٢٤٢ب/ط صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن / يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) كثيرة.

(٣) في (ط) ناقشت.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) سوّى المعتزلة بين إرادة الله تعـالى وبين أمره وقضائه وقدره. فقالوا: إن ما أراده الله تعـالى فقد أمر به، وهو من قضائه وقدره؛ لأنه واقع لا محالة فـشبه بما يخلقه الله تعالى، لذلك يرون أن الطاعات تضاف إليه تعالى، لأنه أمـر بها وأعان عليها ولطف أما المعاصي والشـرور فنفوا أن تكون من قضاء الله تعالى وقدره، لأنه نهى عنـها وكره فعلها، وتوعد عليـها بالعذاب وقد يقال إنهـا من قضاء الله بمعنى أنه أخبر عنها، ودلنا عليها مجازاً. لأن قضائه هو الخبر والدلالة دون الفعل. انظر عبد الجبار: المختـصر في أصول الـدين (١/٢٤١، ٢٤٢)، القاسم الرسي (١/ ١٤٥)، الشريف المـرتضى: إنقاذ البشر من الجـبر والقدر (١/٣١٧)، د.الجليند: قضية الخيـر والشر / ط الحلبي / ط٢، ١٩٨١م / (ص٤٣، ٤٥).

فقد تناولت هذه الآية إرادة الخير والشر، وفعل الخير والشر، وفعل الخير وهو شرح صدر المؤمن للإيمان وفعل الشر وهو تضييق الصدر حتى يكون حرجاً فلا يدخله الإيمان، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا﴾ [الكهف: ١٧] فوجه الدليل أن الله (تعالى)[1] أخبر أنه يهدي، والهداية أعلى ما كان حسناً، وتتفرع منه الطاعة والقربة وغير ذلك. وأخبر أنه يضل والضلال أعلى ما يكون من الشر، ويتفرع منه المعصية والظلم وغير ذلك. وقد أخبر الله أنهما من فعله جميعاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣]، وهذه (الآية)[2] كالآية التي قبلها سواء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥] ومعنى قوله: نبلوكم أي نختبركم بالخير والشر والابتلاء. وهو فعل أخبر (الله)[3] تعالى أنه (هو)[4] فاعله ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]. وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]. وقوله (تعالى)[5]: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

والآيات في هذا كثيرة في ذكر أنه تولى هدايتهم، وأن الهدى بقدره ومن قضائه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [المائدة: ٤١] فأخبر أنه أراد فتنة أناس لا يقدر النبي صلى الله عليه وسلم[6] على ردهم إلى الحق.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن / يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾ [الروم: ٢٩] ومن ذلك ٢٢٩/ ر
قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨، ١١٩]. فأخبر أنه لو شاء أزال اختلافهم، وذلك إنما

(١) سقطت من (ر).
(٢) سقطت من (ر).
(٣) سقطت من (ط).
(٤) سقطت من (ط).
(٥) سقطت من (ر).
(٦) في (ر) عليه السلام.

يكون بهدايتهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾
١١٤٣/ط [الأعراف: ١٧٩] / يعني أنا خلقناهم للنار، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] فأخبر أنهم لا يؤمنون إلا بمشيئته، والآيات في هذا كثيرة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ۝ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ١، ٢] فأخبر أنه خلق الشر في هذه الآية.

دليل آخر: من الأخبار الصحيحة روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "احتج آدم وموسى فقال له موسى: يا آدم أنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك (ملائكته)[1]، وأدخلك الجنة فعصيته. فقال آدم: يا موسى منذ كم كتب الله عليَّ المعصية. قال: من قبل أن يخلقك بألف عام، قال النبي صلى الله عليه وسلم، فحج آدم موسى فحج آدم موسى فحج آدم موسى[2]"[3]. وروي عن أبي بكر الصديق أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لو أراد الله أن لا يُعصى ما خلق إبليس"[4].

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "وبسط[5] يده اليمنى هذا كتاب من الله عز وجل بأسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم لا يزادون ولا ينقصون، وبسط يده

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) فحج آدم موسى مرة واحدة.

(٣) حديث صحيح: ثبت عن أبي هريرة وغيره، أخرجه البخاري (٦٦١٤) (١١/ ٥١٣) وفي عدة مواضع أخر، ومسلم (٢٦٥٢) (٤/ ٢٠٤٢) ومواضع أخر، وأحمد (٢/ ٢٦٤، ٢٨٧، ٣٩٢، ٣٩٨)، ومالك في الموطأ (٢/ ٨٩٨)، وأبو داود (٤٧٠١، ٤٧٠٢) (٥/ ٧٦، ٧٧)، والترمذي (٢١٣٤) (٤/ ٤٤٤)، والنسائي في الكبرى (١٠٩٨٦) (٦/ ٢٥٨)، (١١٣٠٠) (٦/ ٣٣٠)، وابن ماجه (٨٠) (١/ ٣١).

(٤) أخرجه اللالكائي بسند ضعيف (١١٠١) (٤/ ٦١٩)، وأورده ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٢٧٣ - ٢٧٤) ضمن قصة طويلة، والآجري في الشريعة ص (٢٠٠)، ابن أبي حاتم في العلل (٢/ ٤٣٥).

(٥) في (ط) فبسط.

اليسرى فقال هذا كتاب من الله عز وجل بأسماء أهل النار وأسماء آبائهم لا يزادون ولا ينقصون. فقام عمر (رضي الله عنه)(١) فقال: ففيم العمل يا رسول الله. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اعملوا وسددوا وقاربوا فكل ميسر لما خُلِقَ له"(٢)، والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً.

ودليل آخر / : (أجمعت)(٣) الأمة من أولها إلى آخرها من غير نكير أن كل واحد منهم يقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وكذلك يقولون لا حول ولا قوة إلا بالله " واتفقوا في تعليق المواعيد على المشيئة (لقوله)(٤) تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] ولولا / أنه لا يكون إلا ما (يشاء)(٥) لم يكن لهذا التعليق بمشيئته معنى؛ لأنه إذا كان ما لم يشاء وشاء ما لم يكن فتعليق المكونات بمشيئته أمر باطل، ولما (أجمعت)(٦) الأمة قاطبة على هذا ثبت أنه لا يكون شيء إلا بمشيئته وإرادته. ٢٣٠/ر ١٤٣ب/ط

ودليل آخر: لو كانت أفعال العباد وما يحدث من حركاتهم وسكناتهم ونيل مطالبهم أمراً يخرج عن قدرة الله وإرادته، وإنه يعجز عن ردهم عنه لأفضى (ذلك)(٧) إلى أن يجري في داره ومملكته ما لا يريد فيكون عاجزاً مغلوباً، وذلك ينافي وصفه بالقدرة، لأن العجز ينافي القدرة، وهذا في حقه محال وباطل؛ لأنه قد ثبت أنه يستحق صفات الكمال والتمام، والعجز من صفات النقص، وهذا مما لا يجوز إثباته لما تؤول غاياته إليه من الفساد، وبطلان الاستقامة والصحة في المملكة الكلية.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) أخرجه بمعناه أحمد (٢/١٦٧)، والطبراني في الأوسط (١٤٧٠)، (٢/١٦٦)، وفي الكبير (٨/ ١٨٠) (٧٧٦٦٠)، ١٢/٤٢٧) (١٣٥٦٨) مختصراً من دون ذكر قول عمر، وكذا الترمذي (٢١٤١) (٤/ ٤٥٠) وقال "حسن صحيح".

(٣) في (ط) اجتمعت.

(٤) في (ط) بقوله.

(٥) في (ط) شاء الله.

(٦) في (ط) اجتمعت.

(٧) سقطت من (ر).

وقد نبه الله تعالى على صحة وحدانيتـه ونفي الشركة عنه بنفي الفساد والاختلاف بين الاثنين، بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتقدير هذا الكلام أنه لو كان إثبـات إلهين جائزاً لأفـضى إلى أن يريد أحدهما مـا لا يريده الآخر فإن تمانعا عـجزا، وإن (نفذ)[١] مراد أحدهما دون الآخـر كان ذلك نقصاً في المغلوب فاقـتضى ذلك إثبات الوحدانـية له في هذا الصنع وإيجاد الكل، وهذا يقـتضي أنه لا يجوز أن يكون معه من يشاركه في فعل شيء، وهذا جليٌ واضـح فيـما (ذكرنا)[٢].

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] فوجه الدليل أن الله أخبر أنه لا يحب الفساد. وقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[٣] [غافر: ٣١] وعلى قولكم إنه لا يحب الفـساد ويريده لأن من أراد شيـئاً فقد أحـبه ومن أحبه فـقد أراده / ، والقرآن ينطق بخلاف ذلك / . ١٤٤/أ ط ٢٣١/ ر

والجواب[٤]: إن قوله: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ قول حق. فإن الإرادة للشيء غير المحبـة له، ولهذا قد يفـترق الحال بين مـحبة الإنسان للـشيء وإرادته له، ولهذا يريد الإنسان أن يتداوى بالأشيـاء الصعبة كالهليلج وما أشبـهه من تناول المر يريد بط الجرح والدبيلة ولا يحب شيئاً من ذلك، فإذا ظهر هذا في المعقول والتعارف، وأن الإرادة غير المحبـة بطل ما انتـحلوه، من أن كل واحد منهـما ينوب عن الآخر ويقـوم مقـامه في معناه؛ ولأن معنى قوله ﴿لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ ولا يريد ظلماً للعباد أي لا يحبه ديناً ولا يريده شرعـاً، ولا يختـاره حقـاً وسنة. فأما إنه لـم يخلقه ولـم يقـدره ولم يرده فلا، ويحقق هذا أن المحبـة تنصرف إلى ما هو حسن في نفـسه، وممدوح، وليس من شرط المراد أن يكون كـذلك، وقـد قـيل لا يحب الفـسـاد في حق أهل الدين والصـلاح، (ولذلك)[٥] لا يريد ظلماً للعباد من القائمين بالعدل والإنصاف.

(١) في (ط) تقدم.
(٢) في (ط) ذكرناه.
(٣) في الأصل "والله لا يريد ظلماً للعباد".
(٤) في (ط) فالجواب.
(٥) في (ط) وكذلك.

قالوا: قد قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ولو قد أراده لرضي به.

قلنا: الجواب عن هذا قريب من الذي قبله، فإن معناه لا يرضاه تشريعاً وديناً يدعو إليه ويمدح ويثيب عليه؛ ولهذا قد يريد الإنسان أن يضرب ولده ولا يرضى بضربه ولا يحبه، وكذلك يريد أن يفارق وطنه وأهله وولده ولا يحب ذلك ولا يرضى به، وإنما يحمله على ذلك اكتساب نفع أو دفع ضرر، وقيل ولا يرضى لعباده الصالحين الكفر.

قالوا: قال الله تعالى[1]: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾ فكذبهم في ذلك بقوله: ﴿وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الانعام: ١٤٨] وهذا يدل على أنه لم يكن شركهم / بإرادته ومشيئته. ١٤٤ب/ط

قلنا: المشركون قالوا هذا على سبيل الاستهزاء بأنبيائهم حيث قالوا لهم[2]: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[3] [الانعام: ٣٥] وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا / لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ ٢٣٢/ ر [السجدة: ١٣]. وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] فقال المشركون ذلك على سبيل الاستهزاء بالأنبياء، ودفعاً لهم عن المطالبة لهم بالإجابة إلى الإيمان، فأكذبهم الله تعالى في أنهم يعتقدون ما قالوا، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١].

ولم يرد إنهم لكاذبون في قولهم: إنك لرسول الله، ولكن أراد (أنهم)[4] لكاذبون في إخبارهم عن نفوسهم أنهم يعتقدون إنك رسول الله، ولكنهم قالوا هذا مكراً ونفاقاً.

---

(١) في (ط) قد قال تعالى.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في الأصل "لو شاء الله لهدى الناس جميعاً".

(٤) سقطت من (ط).

ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾ [يس: ٤٧] إنما قالوا هذا على سبيل الاستهزاء حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم (لهم)[١] مخبراً عن الله (أنه قال)[٢]: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨] وأمثال ذلك من الآيات. فقالوا على سبيل الاستهزاء بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه: ﴿أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾.

قالوا: لو كان ما يجري من المعاصي بمشيئته وإرادته لوجب أن يكون ظالماً لعباده إذ أجراهم على ما يريد ثم عاقبهم عليه، وهذا من المحال البعيد؛ ولأنه إذا كان يريد أمراً فيتم، ولا يصح لعبد أن يخرج عن مقتضى ما يريد لأفضى (إلى)[٣] أن يكون جابراً (لعباده)[٤] على فعل ما يريده منهم؛ إذ لو أرادوا الخروج عنه لما استطاعوا، ثم يعذبهم
١١٤٥/ ط على ما لو أرادوا تركه لما استطاعوا / ، وهذا مما قد اتفقنا على أنه باطل وظلم لا يجوز في حقه تعالى.

قلنا: ما يضاف من هذه الأحوال إلى الشاهد فالباري تعالى مخالف لذلك أي
٢٣٣/ ر الحكم، ومما يحقق هذا ويوضحه أنا نقول: أليس الباري تعالى / عالم في القدم بأحوال عباده، وما يوجدون عليه ويوجد منهم من طاعة أو معصية على إجمال ذلك وتفصيله.

فإن قالوا لا، فقد أثبتنا الدلالة الواضحة على أن الباري عالم في القدم بذلك، وإن قالوا نعم: قلنا: فالعادة أن من علم من حال صاحبه أنه إذا أمره بأمر عصى وخرج عن الطاعة، ثم أمره بما يعلم مخالفته فيه فقد ظلمه، ثم الباري لا يوصف مع هذه الحال بأنه ظالم لعباده حيث أمرهم ونهاهم مع علمه أنهم يخالفونه ولا يطيعونه، فإذا ثبت هذا في العلم ثبت فيما عداه من المسائل، وهذه مسألة العلم أصل عظيم لا محيد

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) لعباد.

لهم عنه ولا جواب لهم عليه بحال، ولأنه قد يريد الإنسان أن يأمر عبده بحال مع كونه (لا يريد)[1] ذلك منه ليظهر مخالفته فيوجه نحوه الذم والعقوبة، ولا يكون بذلك مذموماً ويكون غير ظالم بذلك ولا خارج عن قانون الصحة. فالباري تعالى أولى بذلك.

ومما يحقق هذا أو يوضحه أن الله تعالى (أجرى)[2] على عباده أمر الامتحان ليظهر منهم ما علمه فيهم، فمن ذلك أنه تعالى "أمر إبليس بالسجود لآدم"[3] مع علمه بأنه يخالف ولا يسجد، (ونهى آدم أن يأكل)[4] من الشجرة مع علمه بأنه يأكل منها، وأمر إبراهيم بذبح ولده مع علمه بأنه لا يمكنه من ذبحه بنسخ وجوبه، وإثبات فدائه، وقد نبه (الله)[5] على ذلك. في حق العموم بقوله تعالى:[6] / ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١]. ١٤٥ب/ط

وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ١ - ٣] ونظائر ذلك في القرآن كثير، وفي هذا البيان ما يبين (إنه)[7] أمر بما لا يريد وأراد ما لم يأمر به، (فوقع)[8] وهذا جليٌّ واضح (ظاهر)[9] في إبطال ما يقولون.

قالوا: جميع ما ذكرتموه يدل على أنه قادر عليه ونحن لا نمنع من ذلك، لكن نقول / ما أمر به ولا أراده، ولهذا نهى عنه ومنع منه، وذم عليه، وأنه لو أراد ذلك ٢٣٤/ ر

(١) في (ط) يريد.
(٢) في (ط) قد درى.
(٣) سقطت من (ط).
(٤) في (ط) وأمر آدم عليه السلام الا يأكل.
(٥) سقطت من (ط).
(٦) سقطت من (ر).
(٧) في (ط) أن هذا أنه.
(٨) سقطت من (ر).
(٩) سقطت من (ر).

منهم لكان لـه قدرة علـى ذلك بأن يلجئـهم إليـه فـلا يقـدرون على الامـتناع منه. (وليس)(١) في هذا ما يدل على أنه وجد بإرادته.

قلنا: الذي ذكرتموه خلاف مـذهبكم فإنكم تقولون ما يدخل تحت مقـدور العباد من أفعالهم فإنه لا يدخل تحت قدرة الباري تعالى ولا له تعالى عليه قدرة، فلو أراد منعهم منه لما قدر على ذلك، وهو أيضـاً مخالف لمذهبكم من وجه آخـر، وهو أنكم تقولون ليس في قدرة الله من الصلاح ما لو فعله (لزاد)(٢) الأمر في استقامتهم على خلاف ما وجد، وإذا كان هذا القـول منافياً لأصولكم المذكـورة بطل تعلقكم به، ولأن التكليف الوارد من الله تعالى يوجب أن يؤمنوا به طوعاً عندنا وعـندكم، وأن يعملوا فيه أدوات الطاعة من الإرادة والاختيار، وما (يلحق)(٣) بذلك، فإذا ألجأهم إلى الإيمان وأدخلهم فيـه على وجه (لا إرادة)(٤) لهم فيه ولا مـحيد لهم عنه، خرج الأمـر بذلك عن حد التكليف، ولم يـكن من جملـة ما أريد به، وإذا كـان على خـلاف مـقتـضى الأمـر والتكليف بطل ما تعلقوا / به منه. ط/١٤٦

قالوا: ما ذهبتم إليه يفضي إلى مُحال، وذلك أنكم تقولون إذا فعل العبد المعاصي، فعل مـا أراده الله تعالى منه، ثـم الله يعذبه على فـعل ما أراده منه، وهذا مما يشـهد العقـل ببطلانه فكان قولاً محال.

قلنا: الله تعـالى لا يعـذب العبـد على ما أراده منه، وإنمـا يعذبه على أنه خـالف الخطاب الذي ألزمه مـتابعته من الأمـر والنهي؛ ولأنا لا نعلم (ما)(٥) يراد منا إلا عند وقوعه، ولنا علم بما أمـرنا به ونهانا عنه قبل ملابسته ووجوده، فلـما كنا عاجزين عن علم مراده فيه إلا بعـد وقوعه سقط عنا فرض ما لا نعلم، ولما كـان لنا سبيل إلى علم

---

(١) في (ط) فليس.
(٢) في (ط) إن اد.
(٣) في (ط) ما يخلق.
(٤) في (ط) الإرادة.
(٥) في (ط) بما.

ما أمر به وشرعه ونهى عنه ألزمنا مقتضى ما علمنا / لقدرتنا على الوصول إليه، ولأنه ٢٣٥/ ر
لا ينبى الأمر في حق الله تعالى على الطريق المعقول في باب المراد كما لا ينبى عليه في باب العلم، فإنه كما (يقبح)[1] في حقنا أن يريد أحدنا من صاحبه أمراً فإذا أتى به ذمه عليه وعاقبه، كما يستقبح أنه إذا علم منه أنه لا يقبل أن يعرضه لما يعلم أنه لا يفعله ليعاقبه، ولم تكن مسألة العلم قبيحة في حق الله تعالى فلتكن الإرادة مثله.

قالوا: قد ذهبتم إلى أمر محال لأنكم تقولون إن الله تعالى يأمر العبد بما يريد منه ضده، وهذا يوجب أن يأمر بما لا يريد وهذا محال.

قلنا: المرادات لله تعالى تارة يريد تكوينها، وتارة يريد أن يجعلها ديناً وسبيلاً إليه، فإرادته لوجودها لا يدل على إرادتها ديناً وحقاً، وهذا غير ممتنع أن يفعل ما يريد وقوعه ثم يخاطب المكلف فيه بما يقتضي مراده ديناً وحقاً وشرعاً[2]، ولأنه قد جرت العادة أن في بعض الأحوال يأمر الإنسان عبده بما لا يريده منه، ولهذا قد يذكر الإنسان لبعض إخوانه مخالفة عبده له / ليبرأ حين عقوبته من لوم من لا يعلم حقيقة أمره ١٤٦ب/ط
فيقول له افعل (كذا)[3]، وهو يريد أن لا يفعله، ليبين صدقه عند صاحبه، فإذا كان في مثل هذا مقصود صحيح، ومطلوب لا يقترن به (وجود)[4] الفساد في أمره كان جائزاً، فهو كذلك في حق الباري تعالى أجوز، ولأن (هذا)[5] التحسين والتقبيح عندنا (مقترن)[6] بمن يتوجه نحوه الخطاب ويدخل تحت الأمر، وذلك أمر يختص العبد (المكلف)[7]، فأما الباري فلا مكلف له ولا آمر له ولا ناه، وكل من خرج عن توجه

(١) في (ط) يستقبح.

(٢) وقد أعطى ابن تيمية رحمه الله عناية كبيرة للتفرقة بين نوعي الإرادة: إرادة التكوين والإيجاد وإرادة التشريع، وهو موافق تماماً لما ذكره ابن الزاغوني هنا. انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٨/ ١٣١، ١٨٨، ١٩٧، ١٩٨، ٤٧٦).

(٣) في (ر) كذب.

(٤) في (ط) وجه.

(٥) سقطت من (ط).

(٦) في (ط) مقترنين.

(٧) في (ط) بالتكليف.

النهي والأمر إليه لم يستقبح منه (فعل)[1]، بدليل الصبي والمجنون لَمَّا خرجا من الخطاب سقط المدح والذم لهما على فعلهما الذي لا يستمد إلى عقل صحيح.

قالوا: لسنا نعد من يريد السفه سفيهاً، ومن (يرد)[2] الظلم ظالماً فكيف يجوز أن يوصف الباري تعالى بأنه يريد السفه والظلم؟.

٢٣٦/ ر قلنا: / قد يريد السفه من لا يكون سفيهاً، كما يريد الطاعة من لا يكون طائعاً، وكما يريد الولد من لا يكون والداً، ويريد الصلاح من لا يكون صالحاً (ولا مصلحاً)[3].

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) يريد.

(٣) سقطت من (ط).

فصل

الاستطاعة من العباد (لا)[1] تكون إلا مع الفعل، فمتى وجدت فيه الاستطاعة قارنها الفعل ومتى عدم الفعل لم يكن في تلك الحال مستطيعاً للفعل، وذهب طوائف المعتزلة إلى أن الاستطاعة متقدمة على الفعل فيكون مستطيعاً أن يفعل وهو لا يفعل[2].

والدلالة على صحة ما ذكرنا من طريقين: أحدهما: النقل والثاني: المعقول.

أما النقل فمنه قوله تعالى: مخبراً عن الخضر (حين)[3] قال لموسى: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] ولا يخلو أن يكون موسى حين قال له الخضر هذا (أن

---

(١) في (ط) ما.

(٢) الاستطاعة نوعان:

الأولى: الاستطاعة الشرعية المصححة للفعل، المشترطة له، كسلامة البدن والأعضاء، وتوفر الأسباب الخارجية، فهذه توجد قبل الفعل لا معه، وهي مناط التكليف، وهذه الاستطاعة هي المشروطة في الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب.

الثانية: الاستطاعة القدرية الموجبة للفعل، فهذه لا تكون إلا مع الفعل، فإذا انتفت انتفى الفعل، وانتفى التكليف.

ذهبت المعتزلة إلى أن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل، هي الأسباب التي تؤدي إلى مسبباتها، ولا تأثير لقدرة الله فيها.

وذهبت الأشاعرة إلى أن الاستطاعة الموجبة للفعل تكون مع الفعل، ومع ذلك فهم يثبتون الاستطاعة الشرعية التي هي مناط التكليف، وعلى هذه المسألة تتفرع مسألة "تكليف ما لا يطاق" الآتي ذكرها.

فإن أريد بالطاقة: الاستطاعة الشرعية، فهذه لا يكلف شيء من دونها وإن أريد بها الطاقة المقارنة للفعل فهذه لا يبنى عليها تكليف، فإذا فسر تكليف ما لا يطاق بهذا التفسير، فجميع الأمر والنهي تكليف ما لا يطاق. انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١٢/ ٢١١ ٢٩١، ٢٩٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٦)، الجويني: الإرشاد (ص١٩٨)، عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٤٦)، شرح الأصول الخمسة (ص٣٩٦)، القاسم الرسي: العدل والتوحيد (١/ ١٤٣).

(٣) في (ط) حيث.

يكون)[1] مستطيعاً بخلاف ما قال أو يكون غير مستطيع كما قال، فإن كان الأمر في
١١٤٧/ ط حق موسى بخلاف ما قال الخضر فهذا يدل على أنه كان كاذباً في قوله، ومثل هذا /
لا يجوز في حق الخضر (عليه السلام)[2] مع مدحة الله تعالى له، ولأن الله يريد أن يقيم به الحجة على موسى ـ عليه السلام ـ ولا يجوز إقامة الحجة على نبيه صلى الله عليه وسلم بقول محال وإذا بطل هذا بقي أن موسى كان غير مستطيع في تلك الحال، وهذا يدل على أن الاستطاعة إنما تكون مع الفعل.

قالوا: ليس المراد بقوله: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ بمعنى إنك معدوم الاستطاعة فيما يقف على الاختيار ولكن معناه إن في طبيعتك من الحدة والسرعة والخلاف ما لا تكون معه صابراً لهذه الموانع، فأما أنه في الأصل غير مستطيع فلا.

قلنا: هذا الذي نقوله بعينه لأن الموانع العارضة ترفع كونه مستطيعاً؛ لأن من لم يوجد منه الفعل ما هو إلا لمانع يصده، ومن معه (مانع)[3] يصده خرج أن يكون مستطيعاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي
٢٣٧/ ر الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا...﴾ إلى قوله / ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤]، فأخبر (الله)[4] تعالى، أنهم إن تابوا قبل كونهم في أيديكم بتملكهم، ووصفهم في ذلك الوقت بأنهم غير قادرين عليهم، وهذا يدل على أن الاستطاعة لا تتقدم الفعل.

والطريق الثاني: (المعقول)[5] وفيه أدلة:

منها أن القدرة من الإنسان التي نسميها استطاعة إنما هي نوع من أنواع العرض، وحقيقة العرض في الأصل ما لا يبقى زمانين وإنما يعدم قرين وجوده، (فلو)[6] كانت

---

(١) سقطت من (ر).
(٢) سقطت من (ر).
(٣) سقطت من (ط).
(٤) سقطت من (ط).
(٥) سقطت من (ط).
(٦) في (ط) ولو.

الاستطاعة متقدمة على الفعل لم يخل إما أن تكون متقدمة بزمان يرفع اقتران وجودها بوجود مستطاعها أو (أن)(١) تقترن به، وليس بينهما فصل، بل توجد القدرة في زمان والمقدور والاستطاعة قرينه أو أن يجمعها في الوجود زمان واحد، ومحال أن يكون / بينهما فصل ١٤٧ب/
بزمان من جهة أن الاستطاعة والقدرة عرض كما قلنا. والعرض لا يجوز بقاؤه ودوامه.

ومحال أن يوجد المستطاع باستطاعة معدومة؛ لأنه إن جاز وجوده باستطاعة (معدومة)(٢) عدمت بعد وجودها جاز أن يوجد باستطاعة (يوجد الفعل)(٣) قبل وجودها، وهذا محال، ومحال أن تكون الاستطاعة في زمان (والفعل)(٤) يتلوها في الزمان المقارن لها بعدها لأنها؛ إذا عدمت حال وجودها وجب أن يكون الزمان الثاني خالياً منها، فيكون في عدمها (كما لو عدم وبينهما أزمنة (وهذا يقتضي)(٥) أن وجود الاستطاعة ليس بشرط في وجود ما يوجد به، وهذا محال)(٦) فإذا بطل هذان القسمان بقي القسم الآخر، وهو أن يوجدا في زمان واحد لا غير، وهذا (هو)(٧) الذي قلنا.

ودليل آخر: لو كانت الاستطاعة سابقة للفعل في حق العبد لأفضى إلى استغنائه بنفسه عن الله تعالى في تحصيل ما كلفه (ولا)(٨) يحتاج إلى معونته فيه، وهذا خلاف ما شرعه الله (تعالى)(٩) لعباده، وذلك أن من الشرع المجمع عليه قول / لا حول ولا ٢٢٨/ ر
قوة إلا بالله (ولأنه)(١٠) تعالى ندبنا إلى الاستعانة به بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ولو استغنينا عنه في ذلك لما كان لهذا الكلام فائدة.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) والفعل في زمان.

(٥) غير موجودة في الأصل وهي لازمة للسياق

(٦) العبارة ركيكة، ولعل بها سقطاً.

(٧) سقطت من (ط).

(٨) في (ط) فلا.

(٩) سقطت من (ط).

(١٠) في (ط) ولأن الله

واحتج المخالف بقوله (تعالى)[1] إخباراً عن الذين تخلفوا عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)[2] في الجهاد: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[3] [التوبة: ٤٢].

فوجه الدلالة: أن الله تعالى أخبر عنهم أنهم قالوا ما استطعنا الخروج ثم إنه شهد أنهم (قد)[4] كذبوا في (قولهم)[5].

والجواب[6]: أنهم أرادوا بالاستطاعة هاهنا الزاد والراحلة حتى يتم لهم السفر، وهذه استطاعة شرعية بنى عليها الشرع أمر الحج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ / سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] فقيل: يارسول الله ما السبيل؟ قال: "الزاد والراحلة"[7]. فشهد الله عليهم أنهم كاذبون لكونهم مالكين للأزواد والرواحل. ١١٤٨/ط

وجواب آخر: وهو أنهم قالوا: لسنا مستطيعين لأمر يعود إلى الأحوال الظاهرة من الصحة في البدن ونحو ذلك، وقد أخبر الله عنهم أنهم كذبوا في ذلك، وأنهم إنما دعوا إلى الجهاد لكون أعضائهم صحيحة من مرض وغير ذلك.

قالوا: قال الله[8] تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]. ولو لم تكن الاستطاعة قرينة التكليف لما صح هذا القول.

قلنا: المراد بهذا الوسع الذي أتاهم في المال، لأنه ورد في النفقة على الزوجات،

(١) سقطت من (ر).
(٢) سقطت من (ط).
(٣) وفي (ط) يشهد بدل يعلم.
(٤) سقطت من (ط).
(٥) في (ط) قلوبهم.
(٦) فالجواب.
(٧) أخرجه الترمذي (٢٩٨٨) (٥/ ٢٢٥)، وابن ماجه (٢٨٩٦) (٢/ ٩٦٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤٤٢)، والدارقطني في السنن رقم (٣) (٢/ ٢١٥).
(٨) سقطت من (ر).

ولأنه يكلفه إياه، ويقارن بين فعله وبين الاستطاعة فيما كلف وألزمه، (فما)[1] يدخل فيه إلا مع الاستطاعة، فما يخلو تكليف مفعول من الاستطاعة، ولأن المراد به مع (صحة)[2] الآلات الظاهرة.

قالوا: قوله (تعالى)[3]: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] وأراد أن الذي كلف الصيام، وأطاق التكليف وأراد الفطر مع الإطاقة أطعم الفدية / فأثبت أنه مطيق ٢٣٩/ ر للصيام قبل فعله.

قلنا: المرجوع في هذه الإطاقة إلى صحة الآلات الظاهرة، ونحن نقول: إنه يطيق ذلك بالإضافة إلى آلاته الظاهرة إلا أن يمنعه منه مانع، ولأن المراد به وعلى الذين يقترن فعلهم بطاقة توجد لهم مقارنة إذا مالو بإراداتهم عن فعلهم.

قالوا: إذا تكامل للإنسان خلقه وصحت أدواته وتمت قوته، فإنا نجده متصرفاً بحسب ما يريده، ويختاره من حركة وسكون، لا مانع له ولا معارض، وما تكون الاستطاعة فيه عند الفعل لا يمكنه أن يجري الأمر على ما يختاره، لأن في وقت السكون ليس بقادر على الحركة، وهذا ضد ما يجده / الإنسان من نفسه ويعلمه من ١٤٨ب/ط حاله، وإضافة المقدورات إلى استطاعة العبد كإضافة الإدراك إلى حواسه، فكما لا يجوز أن يقال لا يكون قادراً على إدراك المحسوس قبل ملابسته، فكذلك هاهنا ولا فرق، والسبب في ذلك أن الآلات والأدوات موضوعة على تحصيل ما يراد بها، ولهذا يتعلق الاقتدار بها (ويزول)[4] بعدمها، فدل على أن القدرة وصف قائم بها.

قلنا: الاستطاعة والقدرة هي التمكن من التصرف والتمكن هو المكتسب، والإنسان لا يقدر على الاكتساب بنفسه، وإنما يستطيع بقدرة تحدث له، (وهذا)[5] الحادث أعراض توجد فتعدم (حال)[6] وجودها، ولا يتصور بقاؤها زيادة على زمان واحد على ما قدمنا بيانه.

---

(١) في (ط) فيما.

(٢) في (ط) الصحة.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) ويزول بعد عدمها.

(٥) في (ط) ولهذا.

(٦) في (ط) حالة.

فصـــل

استطاعة الفعل لا يصح تعلقها بفـعلين مختلفين في زمان واحد، وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنه يصح تعلقها بفعلين مختلفين في زمان واحد.

والدلالة على ما ذكرنا: أنا نجد الإنسان في حال اختـيـاره وتصرفه لا يستطيع تحصيل حركتين مختلفتين إلى محلين في حالة واحدة. وقد بينا أن الاستطاعة والقدرة عرض،
٢٤٠/ ر (فإذا)[1] حصلت الحركـة إلى جهة / واحدة امتنع مـن صحة انتقالهـا إلى فعل آخر؛ لأنها حـال وجودها يقـترن بهـا الفعل وينعـدم، وهذه المسألة بهـذا التحـرير هي فرع (للمسألة)[2] المتقدمة قبلها.

ودليل آخر: وهو أن كل نوع من أنواع الأفعال والمحصلات تختلف أسبابها، فسبب الاستطاعة (في)[3] الإيمان إنما هو توفيق وهداية، وسبب الاستطاعة في الكفر خذلان،
١٤٩/ط فأحدهمـا يرغب إلى الله تعالى في حصـوله / ، والآخر يستعـاذ بالله منه، فلو كانت الاستطـاعة في الأمريـن جميـعاً سـواء لوجب أن يكون من سأل الله تـعالى التـوفيق (فقد)[4] سأله سبب الخذلان، ومن استعاذ بالله من الخذلان، (فقد)[5] استعاذ (به)[6] من التوفيق.

ومما يحقق هذا أن النفـوس (تتحرك)[7] إلى الطلب بقدر الـبواعث عليه، فـيخف الأثقل لشـدة الدواعي، ويثـقل الأخف بانحـراف الدواعي، فـاقـتـضى ذلك أن كل

(١) في (ط) وإذا.

(٢) في (ط) المسألة.

(٣) في (ط) و.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ر) قد.

(٦) في (ط) بالله.

(٧) في (ر) تتحول.

استطاعة تضاف إلى سببها، والأسباب المتضادة (تمنع)[1] أن تحصل الأضداد وهذا ظاهر (واضح)[2]، والأصل في هذه المسـألة السابقـة (وهي)[3] أن الاستطاعـة إنما تقع مع الفعل، وبنو حكمها على الشبهة (المتقدمة)[4]، وقد أجبنا عنها.

(١) في (ط) يمتنع.

(٢) في (ط) واضح ظاهر.

(٣) في (ط) وهو.

(٤) في (ر) المقدمة.

فصل

في تكليف ما لا يطاق، وهو على ضربين:

أحدهما: تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام أو الأعمى الخط (ونقط)[1] الكتاب، وأمثال ذلك. فهذا مما لا يجوز تكليفه، وهو مما انعقد الإجماع عليه، وذلك لأن عدم الإطاقة فيه تلحقه بالممتنع أو المستحيل، وذلك يوجب خروجه عن المقدور، فامتنع تكليف مثله.

والثاني: تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز مثل أن يكلف الكافر الذي سبق في علمه أنه لا يستجيب للتكليف كفرعون وأبي جهل وأمثالهم فهذا جائز[2].

٢٤١/ر وذهبت المعتزلة (إلى)[3] أن تكليف ما لا يطاق غير جائز، وهذه المسألة مبنية / على أن الاستطاعة إنما تكون مع الفعل لا قبله، فتلك المسألة كالأصل (لهذه)[4]، وقد استوفينا الكلام فيها بما يحتمله هذا الكتاب.

١٤٩ب/ط ونشرع في الكلام في هذه المسألة من غير بناء، والدلالة / على ذلك من طريقين: أحدهما: النقل، والثاني: المعنى[5] المعقول.

فأما النقل (فمنه قوله)[6] تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١] فأخبر تعالى

---

(١) في (ر) والنقط.

(٢) هذا التقسيم الذي ذكره المصنف جيد مستقيم موافق لمذهب السلف وقد ذكره ابن تيمية في عدة مواضع من كتبه، انظر ابن تيمية / مختصر الفتاوى المصرية / أحمد حمدي إمام / ط المدني / ط١. ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م / (ص٢١٣) وما بعدها، مجموع الفتاوى (٨/ ٣٠١، ٣٠٢).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) بهذه.

(٥) سقطت من (ر).

(٦) في (ط) فقوله.

أنهم لا يقدرون على الإيمان مع ظهور الآيات المحسوسة إلا بمشيئته، وهذا يدل على أنهم لا يطيقون ذلك مع عدم المشيئة من الله تعالى.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٥٧]، فأخبر في هذه الآية أنه لا سبيل لهم إلى الهدى، ومثلها قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ [البقرة: ٧] ومن هذه صفته لا يستطيع الإيمان ولا يقدر عليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، وهذا يدل على أنهم كانوا عاجزين عن استماع ما ينفعهم، وعن رؤيته على ما يجب (للفهم)[1] ويقتضيه، ومثله قوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾[2] [الكهف: ١٠١] فبين في هذه الآيات أنهم لا يقدرون على استماع الفهم الرافع للشبهة، وتحصيل القبول الذي تثبت (معه)[3] المعرفة.

قالوا: إنما أراد بهذا أنهم لزموا العناد والمخالفة فصاروا كأنهم لا يسمعون، وإن كانوا يسمعون، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ﴾ [الروم: ٥٢] فسماهم موتى صماً ولم يكونوا كذلك، وكان السبب المجوز لهذه التسمية على سبيل المجاز أن من كانت له هذه الآلات ولا ينتفع / بها كان كمن عدمها / لأن ١٥٠/ط
من عدمها لا يزيد على أنه عدم الانتفاع بها، وكذلك الحي إنما يسعى في (مصالحه)[4] فإذا أضاع نفسه وترك مصالحه كان في حاله كالميت. ٢٤٢/ر

قلنا: ظاهر الخطاب يقتضي أنه حقيقة فلا ينصرف عن ذلك إلى المجاز إلا بدليل، والثاني أنه لم يذكر ذلك في تحصيل الأوصاف الحسية، وإنما ذكر ذلك في تحصيل

(١) في (ط) الفهم.

(٢) وفي (ر) "ما كانو لا يستطيعون سمعاً". وفي (ط) "ما كانوا يستطيعون سمعاً".

(٣) في (ط) مع.

(٤) في (ط) مصالح.

الأوصاف العلمية، فإن (التعاليم)[1] العلمية، إنما يدركها القادر لحصول فهمه وجودة ذكائه وصحة أدواته من العقل (والفكر)[2] والتدبر، فإذا عدم ذلك منه كان على صفة الميت في هذه الأحوال، وذلك حقيقة العجز، ولأنا لو سلمنا أنه إنما سماهم بذلك على سبيل المجاز مع صحة الآلات، فإنه لا يمنع من صحة الحجة لنا، وذلك أن من كانت آلاته صحيحة، ولا يحصل (بها)[3] مطلوبه فما ذاك إلا لصارف مانع يحول بينه وبين مطلوبه، وهذا هو العجز بعينه، وهو الذي نصبنا له الدلالة، فقد صح (مطلوبنا)[4]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٢، ٢٣] والحجة من هذه الآية كالتي قبلها. ومن ذلك قوله تعالى فيما أخبر عن الخضر أنه قال لموسى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ ولم ينكر (عليه ذلك)[5]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [القلم: ٤٢] ومعلوم أن الله تعالى (يكلفهم)[6] يوم القيامة السجود، وقد أخبر أنهم لا يستطيعون، ومعلوم أنه لو كان هذا في الآخرة ظلماً وجوراً لوجب أن يكون في الدنيا كذلك لأن العدل لا يختلف حاله باختلاف الدنيا والآخرة.

١٥٠ب/ط والطريق الثاني: المعقول، وهو أنه / قد أمر الله تعالى أنبياءه والمتمسكين بشرائعهم

٢٤٣/ر عامة وأهل الإسلام خاصة أن يرغبوا إلى الله في أن لا يكلفهم / ما لا يطيقون، وذلك في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦] كما أمرهم أن يدعوا بسائر الأدعية. ولو كان (تكليف)[7] ما لا يطاق محالاً وممتنعاً لكان سؤال مثل

---

(١) في (ط) تعاليم.

(٢) في (ط) والذكر.

(٣) في (ط) بها على.

(٤) في (ط) مطلوباً.

(٥) في (ط) ذلك عليه.

(٦) في (ط) كلفهم.

(٧) سقطت من (ط).

هذه الحال عبثاً وباطلاً؛ لأنهم سألوه الحفظ مما لا يجوز وقوعه ولا يتصور حصوله فكأنهم سألوا سؤالاً عبثاً لا سبيل إلى تحقيقه، ومثل هذا لا يجوز أن يأذن (الشرع فيه)[1]، ولا يعتمده الأنبياء والصالحون، فلما كان هذا ديناً حقاً وسبيلاً متبعاً دل على أنه مما يجوز مثله وأنه يصلح أن يستعاذ منه، ومما يحقق هذا ويوضحه أنهم (لو)[2] قالوا ربنا لا تظلمنا ولا تجر علينا، ولا تخبر بالكذب لكان هذا قولاً حراماً وسؤالاً محالاً لا يجوز لمن يؤمن بالله أن يسأله؛ لأنه من المحال وجوده من الله تعالى.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ وقوله: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ وهذا يدل على أنه لا يكلف العباد ما لا يستطيعون.

والجواب[3] أن المراد به لا يكلفهم ما يعجز وسعهم عنه بطريق الآلة أو بطريق ظرفي المكان والزمان، ونحن نقول: لا يكلف الله تعالى إلا ما أوسع فيه بظرفي زمانه ومكانه، وأثبت الآلات الظاهرة المحصلة له، ومما يحقق هذا الآيات التي قدمنا ذكرها. ويؤيد هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله (تعالى)[4] طبع فرعون يوم طبعه كافراً"[5]، ومن هذه صفته لا يقدر على تغيير طبيعته لتحصيل الإيمان.

قالوا: قد ثبت وتقرر أن التكليف مع العجز عنه بالآلات الظاهرة لا يجوز. والسبب فيه أن / المكلف عاجز عما ألزمه فصار (تكليفه)[6] ظلماً له وجوراً عليه فيجب أن ١١٥١/ط يكون ذلك مستمراً في كل عاجز كُلف ما يعجز عنه، (و)[7] لا فرق بين الحالين.

قلنا: العجز بالآلات الظاهرة يقتضي استحالة تحصيل الفعل باطناً وظاهراً / ٢٤٤/ ر

(١) في (ط) فيه الشرع.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) فالجواب.
(٤) سقطت من (ر).
(٥) لم أجد من خرجه.
(٦) في (ط) تكليفاً.
(٧) في (ط) إذ.

(فلهذا لم)[1] يكن ذلك جائزاً، وأما العجز الذي (اختلفنا)[2] فيه فلا يؤدي الأمر فيه إلى الاستحالة لوجود الآلات الفاعلة، وهذا (فرق)[3] قاطع[4].

(١) في (ط) فلم.

(٢) في (ط) اختلفا.

(٣) في (ر) فراق.

(٤) وجد على هامش (ط) بلغ القراءة على الشيخ شرف الدين مدرس الحنابلة بالمستنصرية.

الباب الرابع

الكلام في الرؤية

فصل

يجوز رؤية الباري تعالى بالأبصار، هو (تعالى)(١) راءٍ لنفسه، ورؤيته تعالى واجبة لعباده المؤمنين، وذهبت جماعة من المعتزلة والجهمية والروافض إلى أن ذلك جميعه لا يجوز، وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنه يجوز أن يُرى غير أنه لا يُرى بهذه الأبصار، وإنما يخلق الله (تعالى)(٢) لمن يراه حاسة سادسة يُرى بها(٣)، فالكلام هاهنا في فصول:

أحدهما: جواز رؤيته في الجملة.

والثاني: أنه راءٍ لنفسه.

والثالث: أن رؤيته واجبة للمؤمنين يوم القيامة.

والرابع: أنه يُرى بهذه الأعين لا بحاسة سادسة.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) ثبت بالسنة المتواترة، واتفاق سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الإسلام أن الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار عياناً، وأن رؤية الأبصار غير ممتنعة، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا.

وذهبت المعتزلة إلى نفي الرؤية. وأصلهم في ذلك اعتقادهم انتفاء الجسمية عنه سبحانه ووجب عندهم إذ انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية تبعاً لذلك، إذ كل مرئي في جهة من الرائي.

أما الأشاعرة فقد نفوا الجسمية عنه تعالى، والجهة تبعاً لذلك، ثم راموا الجمع بين نفي الجهة، وجواز الرؤية فتناقضوا وعسر ذلك عليهم وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أما إدراك البصر فظاهرٌ من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة.

لمزيد من التفصيل ينظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٦٠ - ٣٦٨)، (٢/ ٨٥ - ٩٠)، الدارمي: رد الدارمي على المريسي (١٥ - ٢٠، ٥٧ - ٦١)، الأشعري: الإبانة (٣٥ - ٦٢)، الجويني: الإرشاد (١٥٧ - ١٦٨)، البغدادي: أصول الدين (٩٧ - ١٠٢)، التفتازاني: شرح العقائد النسفية (٥١ - ٥٤)، الجرجاني. شرح المواقف (٨/ ١١٥)، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (٢٣٢ - ٢٧٧)، المختصر في أصول الدين (ص٠ ٢٢، ٢٢١)

فأما الفصل الأول: فالدلالة عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[1] [الأعراف: ١٤٣]. فوجه الدلالة أن موسى ـ عليه السلام ـ كان عارفاً بالله تعالى، وبما يجوز عليه، (وبما لا يجوز عليه)[2] ولا يجوز أن يكون موسى جهل أن الله تعالى لا يجوز أن يُرى فسأله ما لا يجوز عليه، لم يبق إلا أن ذلك جائز في حقه، فسأله ما هو جائز، ويحقق هذا أنه تعالى لم ينكر عليه (ذلك)[3]، ولم يعنفه ولا أخبره أنه لا يجوز عليه ذلك.

وقد احتج أصحابنا بهذه الآية، وقالوا لا (يجوز)[4] أن يسأله ذلك، وهو شاك فيه، أو معتقد فيه ما لا يجوز لأن الشك في الله (تعالى)[5] واعتقاد ما لا يجوز عليه أنه
١٥١ب/ط جائز كفر، وذلك مما يُعصَم منه الأنبياء / وهو بيان حسن.

قالوا: يحتمل أن يكون موسى لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها لقومه، ويدل على
٢٤٥/ ر ذلك أن أصحاب موسى سألوه فقالوا: أرنا الله جهرة فسأل موسى ذلك على سبيل / التبليغ عنهم لا على سبيل الطلب لنفسه[6].

قلنا: هذا ليس بصحيح من جهة أن الآية تتضمن أنه سأل لنفسه لا لقومه، وذلك أن الله تعالى وعده أن يكلمه بعد أربعين ليلة، وأنه مضى كما (ذكره)[7] أهل النقل وحده إلى جبل الطور لكلام ربه. فقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ وهذا صريح في أنه سأل لنفسه ولأن هذا لا يقدح في صحة ما استدللنا به، وذلك أنه لو سأله قومه، وكان لا يجوز (لابتدا)[8] بالرد عليهم والإنكار

(١) سقطت كلمة رب من (ر).
(٢) سقطت من (ط).
(٣)سقطت من (ط).
(٤) في (ط) ولا يجوز.
(٥) في (ط) يسأل.
(٦) وعلى هذا التأويل أبو علي وأبو هاشم والجاحظ والزمخشري. وأكثر المعتزلة يقولون إن الطلب ليس من موسى لنفسه وإنما لقومه.
(٧) في (ر) ذكروه.
(٨) في (ط) الابتداء.

لقولهم، ولا ينوب عنهم في طلب ما لا يجوز طلبه ألا ترى أنه لما سألوه فقالوا: ﴿يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا[1] إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ [الأعراف: ١٣٨] أجابهم من جهته فقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٣٨ - ١٤٠].

ولم يخلفهم في المسألة حتى يرد (عليه)[2] جواب ذلك من الله تعالى؛ لأن ذلك مما لا يجوز له أن يسأله إياه.

قالوا: فقد أنكر الباري تعالى عليه ذلك بقوله: ﴿قَالَ لَن تَرَانِي﴾[3] [الأعراف: ١٤٣] وذلك لأن (لن) نفي على الأبد فكفى بهذا إنكاراً عليه.

قلنا: لو أراد إنكار ذلك عليه لقال (إنه)[4] لا يجوز أن تراني، فبان أن ما أجابه (به)[5] إنما هو جواب منع لا جواب إنكار، وقد يمنع من الجائز الممكن (فيكون)[6] أمل انصرف إلى ما لم يعط لا إلى ما لا يجوز أن يعطى فهو كما لو سأل الإنظار ألف سنة أو السعة التي لا فقر معها فمنع من ذلك كان ذلك على أنه منع (لأنه)[7] لا يمكن ولا يجوز / . ١١٥٢/ط

وأما قولهم: إن (لن) نفي على التأبيد (ليس)[8] كذلك، فإن الله (تعالى)[9] نفى بـ (لن) ما أخبر أنه واقع لم يستحل، ولهذا قال (تعالى)[10]: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٤، ٩٥] فنفى في هذا الموضع

(١) في (ر) اجعلنا.
(٢) في (ط) عليهم.
(٣) سقطت "قال" من (ر).
(٤) في (ط) له.
(٥) سقطت من (ط).
(٦) سقطت من (ط).
(٧) في (ط) "لا أنه".
(٨) في (ط) وليس.
(٩) سقطت من (ر).
(١٠) سقطت من (ر).

بلن ما أخبر أنه قد يوجد منهم في النار في قوله (فيما)(١) أخبر عنهم ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُم مَّاكِثُونَ﴾(٢) [الزخرف: ٧٧] / . ٢٤٦/ ر

ويحقق هذا أنه غير ممتنع أن يرى الكفار في الدنيا من أنواع العذاب والبلاء ما (يتمنون)(٣) معه الموت.

وقد (تمنى)(٤) ذلك جماعة من الناس عند حلول الفوادح والأمور الصعبة، ولهذا أخبر الله عن مريم بأنها قالت: ﴿قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٣]، ومثل هذا مستفيض عند الناس ظاهر لا ينكره ولا يأباه إلا معاند، ويقوي هذا ويؤكده أن الله تعالى جعل من توبة بني إسرائيل قتل أنفسهم حتى بادر إلى ذلك جماعة منهم وتمناه الباقون حتى عفا الله عن ذلك في حق قوم منهم.

قالوا: فقد ظهر من موسى ما يدل على أنه أخطأ في هذه المسألة، وسأل ما لا يجوز، فأنكر عليه، ولهذا قال في سياق الآية: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] والتوبة إنما تكون من ذنب ومعصية، (فلو)(٥) لم تكن مسألته (الرؤية)(٦) مسألة خطأ لما تاب من ذلك.

قلنا: التوبة من موسى إنما كانت من جهة أنه سأل ربه ما منعه منه، فأخطأ حيث سأل ما وضع المسألة فيه في غير زمانها، فأما أنه سأل ما لا يجوز (أصلاً)(٧) فلا. وذلك أنه لما منعه الله من ذلك بما أظهره من الآية في الجبل بأن جعله دكاً، وبلغ ذلك إلى أن صُعق فأصابه الصعق استغفر من مسألة تؤول إلى ذلك، فأما أن يكون سأله ما لا يجوز عليه فمحال في حقه من الوجه الذي ذكرنا.

---

(١) في (ط) مما.

(٢) في الأصل "وقالوا".

(٣) في (ط) يتمنى.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) ولو.

(٦) في (ط) للرؤية.

(٧) سقطت من (ط).

ومما يحقق هذا أن ظهور الصعق للأهوال لا يدل على الخطأ في المسألة، ألا ترى أن بني إسرائيل لما سألوا أن يسمعوا كلام الله، فلما سمعوا كلام الله تعالى صُعقوا من هوله وهيبته ولم يدل ذلك على أنهم سألوا مستحيلاً، وإنما سألوا ما هو جائز لكنه هالهم فصُعقوا.

ومما[1] / يحقق هذا ويوضحه أن الله تعالى لم يعلق رؤية موسى بشيء مستحيل، ١٥٢ب/ط
وذلك أنه قال: ﴿وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، واستقراره مع الرؤية مجوز فدل على أنه لم يدل / بذلك على استحالة رؤيته؛ إذ جعله معلقاً بالجائز ٢٤٧/ ر
الممكن، ومما يعضد هذا ويقويه أنه قال: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: ١٤٣] ، ولم يقل تدكدك الجبل بنفسه أو لهيبة ربه أو لشدة الأمر في رؤيته، وإنما جعل ذلك يجعل منه لا غير، وهذا يوضح أن التجلي والرؤية لا يقتضي الصعق والتدكدك.

ودليل آخر: ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه في الصلاة: "اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك وشوقاً إلى لقائك في غير ضراء مُضرةٍ ولا فتنة مُضلة، اللهم زينا بزينة الإيمان، واجعلنا من الهُداة المهتدين"[2]. والاحتجاج من هذا الخبر كالاحتجاج من الآية.

ودليل آخر: اختلفت الصحابة في حق النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه بعينه أم رآه بقلبه وفؤاده، فذهب ابن عباس وجماعة إلى أنه رآه بعيني رأسه، وذهبت عائشة إلى أنه رآه بقلبه، وهذا اتفاق منهم على جواز الرؤية عليه؛ لأنه لو لم يجز ذلك لما جاز اختلافهم فيه.

قالو: إذ اختلفت الصحابة فذهب قوم إلى أنه لم يره دل على (أنهم)[3] لا يرون جواز الرؤية.

(١) من هنا سقطت ص ١٥٣ من (ط).

(٢) صحيح: ورد عن عمار بن ياسر، وزيد بن ثابت، أخرجه أحمد (٤/ ٢٦٤)، والنسائي في الكبرى (٥١٥) (٣/ ٥٤، ٥٥)، والحاكم في المستدرك (١/ ٥٢٤)، وابن أبي شيبة في المصنف (٩٣٩٥) (١٠/ ٢٦٤)، وابن حبان (١٩٧١) (٥/ ٣٠٤).

(٣) الأصل "دل على أن هو لا". وهو خطأ.

قلنا: لو كان ما زعمتم لوجب أن يقولوا إن رؤيتـه لا تجوز ليكون ذلك رفعاً لتجويز الرؤية عليه، فلما اختلفوا دل على جواز ذلك.

ودليل آخر: من جـهة المعقول قـد ثبت أن الباري تعالى ذات قـائمة بنفسهـا حاملة للصفات، وذلك مصحح لرؤيته؛ إذ المصحح لرؤية الذات أن تكون قائمة بنفسها حاملة للصفات، إلا مـن مانع فنحن ننظر في الموانع فنقول لا يجوز أن يكون المـانع في حقه ثابتاً، لأن المانع إما أن توجب الرؤية حدثه أو تحـديده، أو بعده المفرط أو قربه المفرط، وكل ذلك مـرتفع فإن الرؤية لا تجـعل القديم مـحدثاً ولا المحدث قـديماً، ولا توجب فسـاداً في الألوهيـة، وإذا ارتفعت الموانع، ووجـد المصحح وجب أن تكون / رؤيـته ٢٤٨/ ر تعالى جائزة.

قالوا: بل هاهنا مانع، وهو أن الرؤية إنما تتـصل بالمرأي إذا كان ذا لون، فأما إذا لم يكن له لون فلا يجوز رؤيته والباري لا لون له؛ لأن الألوان أعراض والباري لا يحمل الأعراض ولا يوصف باللون.

قلنا: قولكم إن الرؤية موقوفة على اللون هو دعوى مـسألة الخلاف، فإنا نجيز رؤيته تعـالى، ولا لون له، فمـا الدليل على أن الرؤية تقف عـلى اللون، ولأنا قد نجـد في المرئيات ما لا لون له، وهو يدرك بالأبصـار من ذلك الفيء والظل، فإنه يرى ولا لون له، وكذلك الضـوء الواقع ما بين أسفـار النهار إلى طلوع الشمس، ويقـال: إن ضوء الجنة إنما يكون كذلك فيكون زمان أهل الجنة كله كذلك لا شـمس فيها ولا قمر، ومما يرى ولا لون له الماء، فـإنه إذا حصل في إناء فـإنه يرى بلون الإناء الذي هو فيـه ومع هذا فإنه يدرك بالبصر والفيء والظل والضوء أظهر في البيان.

قالوا: فـهاهنا مـانع آخر وهو أن الرؤية اتـصال شعـاع العين الباصـرة بذات المنظور والأشعة إنما تتصل بالأجسام، والباري ليس بجسم، وذلك يوجب استحالة رؤيته تعالى.

قلنا: ليس من شـرط الرؤية اتصال (شـعاع)[1] العين (الناظرة)[2] بالمنظور، ولهذا

(١)من هنا موجود في (ط) بداية ص ١٥٤ أ / ط.

(٢) في (ط) الباخرة.

نصف البـاري بأنه يرى الأشيـاء ولا يوصف بذلك، ولأنه يوجد اتصـال شعـاع العين بالمنظور، ولا يدركه البصر، ولهذا على (قولهم)[1] ما لا لون له يتصل به الشعاع ولا يدركه، فعلمنا أن هذا ليس بمتعلق للرؤية إثباتاً ولا منعاً.

قالوا: فهناك مـانع آخر، وهو ما بيننا وبينه من الأماكن المظلمة الخـالية من الضوء، والعين إنما (تبصر)[2] بواسطة الضوء، وذلك حجاب بيننا وبينه.

قلنا: والظلمـة أيضاً ليس بمانع من النظر، ولهـذا (يرى أحدنا)[3] أشيـاء في ظلمة الليل.

ولأنه قـد قيل: إن الحـيوان يختـلف في النظر، فـمن الحيـوان ما ينظر في الضـوء والظلمة جمـيعاً، (وهو)[4] الأسد والفرس والجمل والفـأر. ومن الحيوان / الناطق ما ٢٤٩/ ر يرى كذلك، وهم الملائكة والجن، ومن الحيوان مـا يرى في الظلمة ولا يرى في الضوء وهو البوم، وأمثاله. ومن الحيوان ما لا يرى في الضوء ولا في الظلمة وهو الخفاش إذا أضاء النهار وأظلم الليل لا يبصر، وما يتصل بطرفي النهار يرى، فإذا كان الأمر على هذا بان أنه ليس المانع من الرؤية ما ذكروا.

قالوا: فـهاهنا مـانع آخر وهو الحـجاب السـاتر بيننا وبينه من السـموات.

قلنا: إنما الكلام فيه إذا رفع بيننا وبينه الحاجز والمانع ولأن لنا حواجب وسواتر لا تحول ولا تمنع من النظر لما وراءها (وهي)[5] الأجسام الشفافة الصافية كالبلور والزجاج والماء وأمثـال ذلك ولأن الرؤية قد تمتنع لا بالسـاتر؛ ولهذا يكون الملك والجن لا سـاتر بيننا وبينهم ويروننا ولا نراهم فبان أن ما ذكروه ليس بصحيح.

قالوا: فـبيننا وبينه بعـد مفرط أو قـرب مفرط يمنعنا مـن النظر إليه.

---

(١) في (ط) فلو بهم.

(٢) في (ر) يتصور

(٣) في (ط) أحدنا يرى

(٤) في (ر) "وهو أن" والتصويب من (ط)

(٥) في (ط) وهو

قلنا: أما على رأيكم فـهذا السؤال ليس بصحـيح؛ لأن عندكم لا يوصف بالقرب ولا بالبـعد، وإنما يوصف عنـدكم بالقرب والبـعد مـا يختـص بمكان، وعندكم أنه لا يختـص بمكان. فـهذا سـؤال لا يسـتقـيم على أصلكم، فـلا يلزم الجـواب (عنه)[1] (وأما)[2] إذا تبرعنا بالجواب فنقـول إنما تجوز رؤيته مع زوال هذه الموانع إذا ارتفع بيننا وبينه القرب المفرط والـبعد المفرط جازت رؤيتـه، فقد خرجنا بهذا عن عـهدة السؤال، ولأن (المرئيات)[3] مختلفة فـمنها ما يرى مع البعد المفرط كالسمـاء والنجوم ومنها ما لا يرى مع القرب غير المفرط كالملائكة والجن وما لا لون له عندهم فبان أن هذا ليس بمانع.

قالوا: (ما)[4] تنكرون على من يقول إن المانع من رؤية (الباري)[5] تعالى أن الرؤية تختص بالمحدث فأما القديم فلا يصح للرؤية.

/٢٥٠ ر قلنا: هذا مجرد دعوى يحتاجون / فـيها إلى دليل فما الدليل على تخصيص الرؤية بالمحدث دون القـديم ولأن ما ذكـروه لو كان صحـيحاً لوجب أن يكـون تقدم الشيء وبقـاؤه الأزمنة الطويلة يؤثر في رؤيتـه منعاً لا يوجـد مثله في المحـدث وهذا مما وقع الاتفاق على بطلانه.

قالوا: ما ذكرتموه قِدم مقيـد بوقت، والمقيد بخلاف المطلق. ألا ترى أن القِدم المقيد لا يمنع العدم ولا ضرباً منه والقدم المطلق يمنع من تقدم العدم وكل ضرب من ضروبه.

قلنا: إنما كان كـذلك في العدم وضروبـه لمعنى في التقيـيد، وهو أن المقيـد يختص (التقدم)[6] بزمان دون زمان، وبوقت دون وقت، والمطـلق يخالفه في هذا فأما فـيما يعود إلى الرؤية فلا فـرق بينهما، ألا ترى أن تلاشي بعض اللون (يؤثر)[7] في صحة

---

(١) في (ط) عليه.

(٢) في (ط) وإنما.

(٣) في (ر) "المرئي" والتصويب من (ط).

(٤) في (ط) فما.

(٥) في (ط) الله.

(٦) سقطت من (ر).

(٧) في (ط) مؤثر.

الإدراك، كما / يـؤثر عدم اللون في العموم وكـذلك في البعد فإن بعض البـعد يؤثر ١٥٤ب/ط
وكلما تزايد انتهى إلى أن يمنع الرؤية (فعلمت)[1] أن الرؤية، تخالف ما ذكروا؛ ولأن العدم يرتفع بوجـوب الوجود للموجـود فإذا زال وجوبه جوز عـدمه فأمـا الرؤية فلها طريق آخر وهو ما ذكرنا.

قالوا: هاهنا مانع آخر من الرؤية وهو أن من شرط الرؤية مقابلة الرائي للمرئي حتى يصح أن يرى، والباري (تعالى)[2] لا يصح في حقه المقابلة فامتنعت الرؤية لذلك.

قلنا: نفي المقـابلة في المنظور مبني على نفي الجـهة في حقـه، ونحن لا نسلم هذا ونقول إن الباري تعـالى موصوف بجهـة العلو وأنه مستو على العـرش، على ما قدمنا الدلالة عليـه وحققناه وأزلنا فـيه شـبهة المخـالف بما نرجوا معـه شفـاء الصدور ولأن حصول النظر قد (ثبت)[3] مع عدم المقابلة عندهم.

ولهذا يقولون إن الـباري (تعالى)[4] يرى العالم ولا يقابلهـم فعلمنا أن هذه دعوى باطلة عندهم، ولأن الجن والملائكة في حـقنا يوصفـون بالمقابلة ولا نـراهم والأعراض مثل السـواد والبياض / والحـركة وأمثـال ذلك مدركة لأبصـارنا بالرؤية والأعراض لا ٢٥١/ ر
توصف بالمقابلة ولأن البـاري تعالى يرى الكون الكلي بجملتـه،وإن كان الكون الكلي (لا)[5] في جهة؛ لأنه لا في مكان فبطل ما (ذكروا)[6].

---

(١) في (ط) فعلمنا.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ر) "ثبتت" والتصويب من (ط).

(٤) سقطت من (ر).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) في (ط) ذكروه.

فصل

فأما الدلالة على (أن الله)[1] راءٍ لنفسه ففيما ذكرنا من الدلالة على أنه تجوز رؤيته والباري (رائي لما تجوز رؤيته)[2] ولا تمتنع عليه رؤية شيء من ذلك فذلك كاف في جواز رؤيته تعالى لنفسه؛ لأن هذا مبني على أنه (مما)[3] يجوز أن يرى، / ولأن ما ١٥٥/أ ط يوصف من المرئيات (بأنه)[4] مُدرَك للباري بطريق الرؤية لا يحتاج إلى شروط في رؤيته، ولا تحجبه الموانع عنه فإن جميع ما ذكروه من الموانع إنما هي موانع في حق حيوان دون حيوان، وشخص دون شخص، (والباري)[5] لا يعجزه إدراك كل ما يجوز النظر إليه برؤيته. وهذا جليٌّ واضح وفيما نذكره (من)[6] الفصل الآخر أيضاً ما يقوي ذلك ويجوزه، فيُستغنى بذكره عن التكرار[7].

---

(١) في (ط) أنه تعالى.

(٢) في (ط) "لما يجوز عليه الرؤية".

(٣) سقطت من (ر).

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ط) فالباري.

(٦) في (ط) "في".

(٧) راجع الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة (ص ٥٣)

فصل

فأما وجوب رؤيته للمؤمنين، فالدلالة على ذلك النقل فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(١) [القيامة: ٢٢، ٢٣] فوجه الدليل أنه قرن (النظر)(٢) إليه بالوجوه وذلك إنما (يختص)(٣) بالرؤية والمشاهدة لا غير(٤).

قالوا: إضافة النظر إلى الوجه لا يمنع أن لا يراد به النظر والمشاهدة في تعارف اللغة، ولهذا أنشدوا:

وُجُوهٌ يومَ بدْرٍ نَاظِرات إلى الرَّحمنِ تنتظِرُ الفَلاحا

فأضاف النظر إلى الوجه ولم يرد به (رؤية)(٥) المشاهدة، وإنما أراد به الانتظار لثواب الله (تعالى)(٦) وذلك هو المراد في هذه الآية، فتقديرها: لثواب ربها منتظرة. ومما يحقق هذا ويوضحه أن النظر الذي هو الرؤية الحقيقية والمشاهدة إنما يضاف إلى (العين)(٧)؛ لأنها هي الناظرة لا إلى الوجه فلما انصرف / عن إضافة النظر إلى ما هو ٢٥٢/ ر
له، علمنا أنه إنما أراد الانتظار ولم يرد النظر الذي هو الرؤية.

قلنا: إطلاق النظر إذا أضيف إلى الوجه فإن الحقيقة والمعتاد الظاهر في اللغة أن المراد به الرؤية والإدراك بالمشاهدة، ونقله عن حقيقته إلى مجازه لا يقبل إلا بدليل

---

(١) في (ط) "وجوه يومئذ ناظرة".

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) يختص.

(٤) لمزيد من الأدلة والاحتجاج ينظر: أبو شامة: ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري / ت د. أحمد شريف / دار الصحوة / ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م / (٣٠ - ١٠٢)، الآجري: التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة / ت محمد غياث / عالم الكتب بالرياض / ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، أحمد ناصر: رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها / جامعة أم القرى / ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م / (ص٧٣ - ١٢٥)، الأشعري: الإبانة (٣٥ - ٦٢)، السفاريني: لوامع الأنوار (٢/ ٢٤٠ - ٢٥٠).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) سقطت من (ط).

(٧) سقطت من (ر).

يوجب ذلك، ولم يوجد، (وأما)[1] البيت الذي أنشدوا فإنما حمل على المجاز؛ من
١٥٥ب/ط جهة أنه لا قائل إن أهل / بدر نظروا (إلى)[2] الله تعالى ولا كانوا في مقام النظر.
فجاز أن تكون هذه القرينة دالة على ثبوت المجاز، ولم يوجد مثل ذلك في مسألتنا؛ ولأن الله تعالى أخبر بهذا في حق أهل الجنة الذين وصلوا إلى النعيم، وانتظار المطلوب وتمنيه قبل وجوده يوجب الأذى والشقاء والنصب وذلك لا يليق بأهل الجنة فامتنع أن يكون محمولاً على ذلك، ولأن الانتظار لا يتعلق بالوجه وإنما يتعلق بالنفس والقلب، وإنما يتعلق بالوجه نظر العين الذي هو الرؤية والمشاهدة فاقتضى ذلك بعده عن الانتظار.

قالوا: ليس كل الانتظار يوجب العناء والتعذيب؛ ولهذا قد ينتظر أهل الجنة حضور الموائد وتحصيل شهوة (المأكولات)[3] والمشروب عند استيفاء النصيب منه، وكذلك ننتظر لذة الجماع وليس ذلك مما يوجب التعذيب.

قلنا: لا يكون مطلوب لأهل الجنة (إلا)[4] يقترن ذكره بوجوده لئلا يؤدي إلى ذلك؛ ولهذا روي عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "إنك لترى (الطير)[5] في الجنة تشتهيه فيخر بين يديك مشوياً"[6] (وأما)[7] ما ذكروه من شهوات

(١) في (ط) فأما.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) المأكول.

(٤) في (ط) ولا.

(٥) في (ط) الطائر.

(٦) أخرجه البيهقي في البعث والنشور / مكتبة دار العروبة بالكويت / بدون / ص (١٨٧)، وابن حبان في الضعفاء (١/ ٢٦٨) وفيه حميد بن علي الأعرج. قال البخاري: منكر الحديث. وأورده الذهبي في تذكرة الحفاظ (٤/ ١٤٩٦) من طريق الحسن بن عرفة، وكذا ابن كثير في التفسير (٣/ ٣٨٧)، وأخرجه ابن عدي في الكامل (٢/ ٢٧٢)، وذكر في إتحاف السادة (١٠/ ٥٤١) أنه رواه ابن أبي الدنيا في صفة الجنة وابن المنذر وابن مردويه، قال العراقي في الإحياء (٤/ ٥٢٤): رواه البزار بسند فيه ضعف.

(٧) في (ط) وما

الأكل والشرب والجماع فإن كل حركة يتحركها في ذلك يحصل له (بها)[1] شهوة مطلوبة تلهيه وقت وجودها عما قبلها أو بعدها حتى يحصل له كل شهوة في زمانها غير مكدرة بتأخير في حال من الأحوال.

قالوا: نحمله على نظر القلب، والدليل عليه أنه عطف عليه بقوله / : ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٤، ٢٥] فأضاف الظن إلى الوجوه مجازاً وإنما المراد بها القلوب لأن الظن من خواص القلب لا من خواص الوجه. ٢٥٣/ ر

قلنا: / نظر العين هو الحقيقة ونظر القلب مجاز، فلا ينتقل إلى المجاز إلا بدليل يوجب ذلك. فأما قوله ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ فإنما انتقلنا عن الحقيقة فيه لما يوجبه، وهو أن الظن ليس من خواص الوجه وإنما هو من خواص القلب، وقد قيل: معناه تظن يا محمد لو رأيتها أن يفعل بها فاقرة وهو جائز، وإن كان (فيه)[2] بُعد من وجه وقد قيل يجوز أن يكون الظن يوم القيامة حين رؤية العذاب يعلقه الله تعالى بالوجوه، وإن كان على خلاف المألوف عند أهل الدنيا كما ينطق الله اليد والرجل والفرج والجلد وسائر الأعضاء بالشهادة على العبد، وإن كان ذلك إنما هو (من)[3] خواص اللسان في الدنيا فلا تمتنع بهذا أن نقره على ظاهره. ١١٥٦/ط

ومن ذلك قوله تعالى حيث ذكر أحوال الكفار فقال على سبيل العذاب لهم: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] فجعل حجابهم عن رؤيته عذابا لهم على كفرهم فلو كان المؤمنون يشاركونهم في ذلك لما كان لتخصيصهم بذلك فائدة ولا له أثر في التعذيب ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] أما الحسنى فالمراد بها الجنة وأما الزيادة فروي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى"[4]. وهذا حديث قد روي في الصحاح بأسانيد محققة عن

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) خرجه اللالكائي في شرح السنة (٧٧٩، ٧٨١) (٣/٤٥٦، ٤٥٧) وقد ثبت بمعناه في صحيح مسلم وغيره عن صهيب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى=

الثقات العدول.

قالـوا: هذا من أخبـار الآحاد وأخبـار الآحـاد لا يثبت بهـا العلم ولا تبنى عليـها الاعتقادات.

قلنا: أخبـار الآحاد إذا اشتهـر نقلها (وتلقتـها)[1] الأمة بالقبـول ولم يختلفوا في
١٥٦ب/ط صحتها لحقت بالتواتر عندنا في إثبات العلم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو /
٢٥٤/ ر لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ / عَمَلاً صَالِحًا﴾ [الكهف: ١١٠] واللقاء إذا ذكر مضافاً إلى مذكور فظاهره يقتضي الحضـور والرؤية. وهذا هو المعروف في لغة[2] العرب أن الواحد منهم يقول: لقيت الأمير، ويقول اعتددت للقاء (الأمير)[3]، والمراد به الحضور والرؤية.

ودليل آخر: من السنة وهو ما روى جرير وجماعة من الصحابة بأسانيد صحيحة أن النبي صلى الله عليـه وسلم قال: "إنكم سترون ربكم كـما ترون القمـر ليلة البدر لا تضامـون في رؤيته"، وفي لـفظ آخر "لا تضارون فـي رؤيته"[4]. والمراد بقوله: لا تضامون في الرؤية من جانب الضيم، وقيل من جانب الاجتماع والمضامة كما تجتمعون لرؤية الهلال، بل كل واحد في موقـفه لا يحتاج إلى مقاربة صاحـبه في الاستدلال به (لرؤيته)[5]، وقوله ولا تضارون في رؤيته يعني لا تمارون وهذا إنما هو لرؤية البصر.

= تريدون شيئاً أزيدكم فيقولون ألم تبـيض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيُكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم. ثم تلا هذه الآية ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾.
أخرجه مسلم (١٨١) (١/١٦٣)، والترمذي (٢٥٥٢) (٤/٦٨٧) وابن أبي عاصم (٢٧٢) (١/٢٠٥) وغيرهم.
وقد ثبت موقوفاً عن جمع من الصحابة منهم أبو بكر وابن مسعود وغيرهم.

(١) في (ر) ونقلتها.

(٢) في (ر) اللغة.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) صحـيح: أخرجه البخـاري (٥٥٤) (٢/ ٤٠)، (٣٠٥٧) (٢/٦٣) (٤٨٥١) (٨/٤٦٢) وفي مواضع أخر، ومسلم رقم (٦٣٣) (١/٤٣٩)، وأحـمد (٤/ ٣٦٠)، وأبو داود (٤٧٢٩) (٥/٩٨)، والنسائي في الكبرى (٤٦٠) (١/١٧٦)، وابن ماجه (١٧٧٢) (١/ ٦٣).

(٥) في (ر) لرؤية.

وروي عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه كان مع أصحابه في ليلة مقمرة فرفع الناس أبصارهم إلى القمر يعجبون منه فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: "فكيف بكم إذا رأيتم الله جهرة"(١).

وروي عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه قال لأبي بكر الصديق: "يا أبا بكر إن الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لك خاصة"(٢).

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن من أهل الجنة من ينظر إلى الله في كل حول مرة وإن منهم لمن ينظر إليه في كل شهر مرة، وإن منهم من ينظر إليه في كل يوم مرتين، فقال أبوبكر: ما على من ينظر إلى الله في كل يوم مرتين من بأس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم إنك منهم"(٣).

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنـه قال في وصف جنة عدن في حديث طويل إلى أن قال "وليس بينهم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء / الكبرياء على ١٥٧/أ ط
وجهه"(٤). والأحاديث كثيرة.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فوجه الدليل أنه نفى أن تدركه الأبصار، وإدراك / الأبصار إنما هو الرؤية فأوجب ذلك ٢٥٥/ ر
أنه تعالى لا يُرى.

---

(١) أخرجه ابن خزيمة في التوحيد (١٧٩، ١٨٠) وقال عقبه: "ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم- في هذا الخبر بهذا الإسناد وهمٌ، هذا من قبل أبي موسى الأشعري لا من قول النبي صلى الله عليه وسلم".

(٢) أورده ابن عدي في الكامل (٥/٢١٦) وقال: هذا حديث باطل بهذا الإسناد، وعلي بن عبدة هذا مقدار ما له إما حديث منكر أو حديث سرقه من ثقة فرواه.

وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (١/٣٠٦) وتكلم على طرقه وقال: "هذا حديث لا يصح من جميع طرقه، وأورده السيوطي في اللآلئ المصنوعة (١/٢٨٧)، والخطيب في تاريخ بغداد (١٢/١٩).

(٣) لم أجد من خرجه.

(٤) صحيح: أخرجه البخاري عن عبد الله بن قيس (٤٨٧٨)، (٤٨٨٠) (٨/٦٢٣)، ومسلم (٢٩٦) (١/١٦٣)، وأحمد (٤/٤١١، ٤١٦)، والترمذي (٢٥٢٧) (٤/٦٧٣)، والدارمي (٢٨٢٥) (٢/٢٤٠)، وابن ماجه (١٨٦) (١/ ٦٦)

والجواب[1]: أن الإدراك ينقسم إلى إدراك مشاهدة وإدراك إحاطة، فنحمله على إدراك الإحاطة دون إدراك المشاهدة وندل على ذلك بما تقدم من الآيات والأخبار، ولأنه يحتمل أن يراد به لا تدركه الأبصار في الدنيا وإنما تدركه في الآخرة، ونحن نقول المؤمنون يرونه في الآخرة فأما في الدنيا فلا[2].

قالوا: أنتم لا تقولون بهذا لأنكم تقولون قد أدركه محمد نبينا صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به وأدركه آدم قبل أن أهبط إلى الأرض، والملائكة تدركه بالرؤية فتخصيصكم هذا بالآخرة مع هذا القول باطل.

قلنا: أكثر ما في هذا أنه قول عام خص منه بعض العموم، وذلك غير (ممنوع)[3] منه فالعموم عرضة للتخصيص بالأدلة، وقد دل الدليل على ما ذكرنا فبقي العموم حجة فيما ورد فيه وقد قال قوم (نقول)[4] بالآية (وأنه)[5] لا تدركه الأبصار التي هي العيون وإنما يدركه المبصرون الذين لهم الأبصار، وهذا فيه ضعف من جهة أن آلة الإدراك إنما (هي)[6] البصر (والنظر)[7] مضاف إليه؛ ولهذا يقال أدركه بصري كما يقال أدركته ببصري، ولأنا إذا تأملنا الآية وجدناها تصلح لإثبات الرؤية لأنه تمدح بإزالة إدراك الأبصار، فلو أراد به نفي الرؤية عنه للحق في ذلك بالمعدوم، والمعدوم لا يصلح

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) كذلك فالإدراك معنى زائد على النظر والرؤية، وهو معنى الإحاطة ليس هذا المعنى في النظر والرؤية فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة. برهان ذلك قول الله عز وجل ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦١، ٦٢] ففرق الله عز وجل بين الإدراك والرؤية فرقاً جلياً؛ لأنه تعالى أثبت الرؤية بقوله ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ﴾، وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضاً، فصحت منهم الرؤية، ونفى الله الإدراك، ولا شك أن ما نفاه الله تعالى غير الذي أثبته. فالإدراك غير الرؤية. راجع ابن حزم: الفصل في الملل والنحل (٣/ ٢، ٣).

(٣) في (ط) ممتنع.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ط).

(٦) في (ط) هو.

(٧) في (ط) فالنظر

للمدح بعدم (الرؤية)[1] فوجب أن تحمل على ما يصلح للمدح وليس الإعدام والإحاطة؛ ولأن في الآية/ما (يدل)[2] على أنه يرى من جهة أنه منع الأبصار من رؤيته، والقادر على الشيء قادر على ضده، ولو لم يكن قادراً على أن يريهم نفسه لما تمدح بمنعهم من ذلك. ١٥٧ب/ط

قالوا: قد أنكر الله تعالى مسألة رؤيته بقوله تعالى: ﴿يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٣].

قلنا: إنه لم ينكر عليهم مسألة رؤيته من جهة أنها مستحيلة، / وإنما أنكر من جهة أنهم أرادوا بذلك العنت، كما أنه لم ينكر عليهم إنزال الكتاب؛ لأنه (غير)[3] مستحيل، ولكن لأنه طلب على وجه العنت. ولأن إنكاره عليهم ذلك من جهة أنهم طلبوا ما لم يؤذن لهم في طلبه (أو)[4] أنهم ليسوا من أهله[5]. ٢٥٦/ ر

قالوا: لو جاز أن يكون مرئياً لنا لجاز أن نراه الآن في الدنيا كما نراه في الآخرة. فلما لم يجز في الدنيا مع ارتفاع الموانع كذلك في الآخرة.

قلنا: أما الجواز فهو ثابت الآن كما هو ثابت في الآخرة، وقد دللنا عليه بما تقدم، (وأما)[6] وقوع الرؤية فمن أين لكم أن الموانع مرتفعة، ومعلوم أن إمكان ذلك والتمكين منه موقوف على إرادة الله تعالى، ولو أراد ذلك لوقع، فلما كان مريداً للمنع من ذلك (الآن)[7] تبينا أن الموانع واقعة، وما ذلك إلا كرؤيتنا للملائكة والجن فإنهم مما يجوز رؤيتهم ولهذا قد رآهم شخص دون شخص ومع هذا فإنا لا نراهم.

---

(١) في (ط) بعد رؤيته.

(٢) في (ر) ما يدرك.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) و.

(٥) راجع الإبانة عن أصول الديانة ص (٤٨).

(٦) في (ط) فأما.

(٧) في (ر) إلا أن.

ولهذا قال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧].

١٥٨/ط قالوا: الرؤية تقتضي اتصال شعاع العين بالمرئي وفي ذلك ما يوجب مماسة جسم / لجسم والباري ليس بجسم فلا يجوز أن يدركه شعاع هو جسم.

قلنا: ليس من شرط رؤية المرئي اتصال الشعاع من العين به، ولهذا نرى الماء في القارورة والأجسام الشفافة؛ وإن كان بين الشعاع وبينه حائل، وكذلك نرى الأجسام في الماء الصافي، وإن كان الماء يمنع من اتصال شعاع العين بما في الماء. وكذلك الباري يرى الأجسام، وإن كان ليس (بشعاع)[1] يتصل منه بالأجسام فبطل ما ذكروا.

(١) في (ط) شعاع.

فصـــل

اتفقت الروايات عن إمامنا أحـمد ـ رضي الله عنه ـ أن النبي صلى الله عليه وسلم ليلة أُسريَ به رأى ربه. واختلفت الرواية بماذا (رآه)[1]، فمشهور الروايات أنه رآه بعينه، وهو المعتمد عليه عند جماعـة أصحابنا، وعليه عامة أهل النقل والسنة. وقد روي عنه أنه رآه بقلبه، وقـيل إنها رواية مرجـوع عنها.[2] / ومنع المتكلمون من المعـتزلة ومن ١٥٧ب/ط

(١) في (ر) رأى.

(٢) اتفقت الأمة على أنه ـ تعالى ـ لا يراه أحدٌ في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة الإسراء والمعراج.

فمنهم من نفى رؤيته، ومنهم من أثبتها له، ومنهم من توقف في ذلك:

الأول: هو قول عائشة. ووافقها عليه جـماعة من الصحابة، منهم ابن مسعود، وأبو هريرة، وأبو ذر وغيرهم، وبه قال جمع من العلماء، بل نقل الدارمي إجماع الصحابة على ذلك.

الثاني: وينسب إلى ابن عباس، ورجحه ابن خزيمة في الـتوحيد، وانتصر له النووي واختلفت الرواية عن أحمد فيه، والثابت الصحيح عنه من رواية الأثرم وحنبل وغيرهما أنه أطلق الرؤية من غير تفسير بعين أو قلب أو تقييدها بالقلب.

وذهب جمع من أصـحاب أحمد منهم القـاضي أبو يعلى كما في إبطال التـأويلات، وابن الزاغوني وغيرهم إلى إثبات الرؤية العينية.

والثالث: وهو الوقف عن القطع بالنفي أو الإثبات، وقد ذهب إليه جـماعة منهم القرطبي في المفهم شرح مسلم.

الراجح ما ذكره شارح الطحاوية بقـوله: لم يرد نص بأنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه، بل ورد ما يدل على نفي الرؤية وهو ما رواه مسلم في صـحيحه عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ قال: "سألت رسول الله صلى الله عليـه وسلم هل رأيت ربك؟ فقال: "نورٌ أنّى أراه" وفي رواية "رأيت نوراً".

وروى مسلم أيضـاً من حديث أبي موسى الأشعـري قوله صلى الله عليه وسلم: "حـجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"

فيكون معنى قوله لأبي ذر: "رأيت نوراً" إنه رأى الحجاب، ومعنى قوله: "نورٌ أنّى أراه" النور الذي هو الحجاب يمنع من رؤيته فانى أراه، اي فكيف أره والنور حجاب بيني وبينه يمنعني من رؤيته، وهذا =

صريح في نفي الرؤية، والله أعلم

تبعهم من الأشعرية أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعينه أو بقلبه؛ لأنهم ينفون رؤيته على الإطلاق.

(والدلالة)[1] على ما قلناه قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧] وقال ابن عباس رأى ربه بعيني رأسه مفسراً لذلك، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ﴾ [النجم: ١٣، ١٤] قال ابن عباس: "رأى ربه بعيني رأسه مرتين"[2].

دليل آخر: رواه إمامنا أحمد من طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "رأيت ربي"[3]. وقال أحمد ـ رضي الله عنه ـ [4] في رسالة عبدوس: هو حديث صحيح وقال لغيره حدِّث به فقد حدث به

= راجع: (ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية (١٣٤ - ١٣٥)، (السفاريني: لوامع الأنوار البهية (٢/ ٢٥٢ - ٢٥٦)، (الدارمي: الرد على الجهمية ص ٦٤)، (ابن خزيمة التوحيد (ص١٩٧))، (القاضي أبا يعلى: إبطال التأويلات لأخبار الصفات (١١٠ - ١١٤)).

(١) في (ط) فالدلالة.

(٢) الثابت الصحيح عن ابن عباس في تفسير هذه الآيات ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (١/ ١٥٨) من قول ابن عباس: رآه بفؤاده مرتين، أخرج أيضاً رقم (١٧٦) (١/ ١٥٩) عنه قوله: رآه بقلبه. وأخرج الترمذي (٣٢٨٠) (٥/ ٣٩٦) عنه قال: "رآه بقلبه". قال الترمذي حسن صحيح. وأخرج أيضاً (٣٢٨١) (٥/ ٣٩٦) عنه قال "رآه بقلبه". قال الترمذي حسن صحيح. وأخرج ابن أبي عاصم في السنة (٤٣٥) (١/ ١٨٩) عنه قال: رأى محمد ربه".

وهذه الروايات تدل على أن ما يثبت عن ابن عباس في رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - ربه إما مطلقاً كقوله: "رأى محمد ربه" أو مقيداً بالفؤاد، ولم أجد التصريح بالرؤية العينية عنه بسند صحيح في شيء مما وقفت عليه من كتب السنة. والمتأمل لما ذكره ابن خزيمة في كتابه التوحيد (١٩٧ - ٢٢٩) مع استقصائه للآثار وإثباته الرؤية للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء لا يجد فيها قولاً صريحاً عن ابن عباس في إثبات الرؤية العينية.

(٣) أخرجه أحمد (١/ ٢٨٥، ٢٩٠)، والآجري في الشريعة (ص٤٩٤) وابن أبي عاصم (٤٣٣) (١/ ١٨٨).

(٤) سقطت من (ر).

العلماء / وقد روي عن جماعة من الصحابة أنهم أخبروا (عن)[١] النبي صلى الله ١٥٨ب/ط
عليه وسلم (أنه)[٢] رأى ربه؛ منهم ابن عباس وأبو ذر وأنه رآه بعينيه وهذا يدل على أن ذلك كان (مشهوراً)[٣] بينهم معروفاً عندهم.

قالوا: قد (أنكرت)[٤] ذلك عليهم عائشة؛ فروي عنها أنها قالت لما بلغها عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعينه: "لقد قَفَّ شَعَرِي مما قال ابن عباس"[٥] واحتجت على بطلان قوله بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقالت "إنما رآه بعيني قلبه".

قلنا: قد سئل إمامنا أحمد ـ رضي الله عنه ـ[٦] عن قول عائشة هذا في إنكارها الرؤية، فقيل له قالت عائشة: "من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله (تعالى)[٧]"[٨] فبماذا ترد قول عائشة؟ قال: أرده بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "رأيت ربي". ومعنى هذا أنه لا قول لصحابي مع قول النبي صلى الله عليه وسلم.

ولأن قول عائشة لو لم يعارضه قول النبي صلى الله عليه وسلم لكان قول ابن عباس (مقدما)[٩] عليه من وجوه. أحدها: أنه أعلم بذلك منها، ولأنه مثبت وهي نافية، ولأنه يوافق ظاهر القرآن، ولأنه (يوافقه)[١٠] غيره من الصحابة، ولأنها قد

---

(١) في (ط) أن.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) أنكر.

(٥) أخرجه البخاري (٤٨٥٥) (٨/ ٦٠٦)، ومسلم (٢٩٠) (١/ ١٦٠) وأحمد (٦/ ٤٩)، وأبو يعلى (٤٩٠١) (٨/ ٣٠٥) من دون قولها: إنما رآه بعيني قلبه. ولعله من تفسير الرواة.

(٦) سقطت من (ر).

(٧) سقطت من (ر).

(٨) أخرجه مسلم (١٥٩) (١/ ١٧٧) وغيره.

(٩) في (ط) مقدمٌ.

(١٠) في (ط) يوافق.

٢٥٨/ ر أثبتت أنه رآه (بـعيني)[1] قلبه،/ والخـصم لا يوافق على ذلك فقـد ترك قول عـائشة والعمل به، ولأن عائشـة يلزمها بقولها: "رآه بعيني قلبـه" أن يكون رآه بعيني رأسه؛ لأنه لا سـبيل إلى رؤية القلب إلا بما تثـبتـه العين وإلا فمـا لا تدركه العين لا يـدركه القلب.

فأما المعتـزلة فبنوا الأمر فيه على ما تقدم من أن الرؤية غـير جائزة على الله تعالى، وقد أسلفنا الكلام فـيه. وأما الأشعـرية فبنوا الأمر فـيه على قول عائشـة، وقد بيناه. ولأنهم وقفوا فيه لأنهم (لم)[2] يقفوا على صحة الـنقل فيه عن النبي صلى الله عليه

١٥٩/أ ط وسلم / فإن هذا أمر مبناه على الرواية لا على القيـاس، ولو أحسنوا التفتيش، وصح لهم العلم بالنقل لوصلوا إليه، لكنهم أعرضوا عن الروايات فجهلوها.

(١) في (ط) بعيني.

(٢) سقطت من (ط).

الباب الخامس

القول في الوعيد

فصل

لا يجب على الله تعالى فعل الوعيد في حق أرباب الذنوب والكبائر، وأنه إن شاء عذبهم، وإن شاء غفر لهم، وقبل فيهم شفاعة الشافعين. وقالت المعتزلة وعيد الله على الذنوب واجب لا يحسن العفو عنه(١)، ثم اختلفوا فقال قائلون منهم: يجب (على الله)(٢) أن يعذبهم بقدر ذنوبهم ثم يخرجون، وهو قول طائفة يسيرة منهم، وزعم الأكثرون منهم أن من دخل النار بذنب فإنه يخلد فيها أبداً ولا ينجو من النار من دخلها.

والدلالة على ما قلناه من طريقين: أحدهما: النقل، والثاني المعقول.

أما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، فوجه الدليل أن الله (تعالى)(٣) نص على أن المشرك لا يغفر له، ومن عُدِمَ الشرك في حقه فهو موقوف في المغفرة على المشيئة، وعندهم أن عقوبته لازمة واجبة لا يجوز تركها.

قالوا: قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ بالتوبة، فأما مع عدم التوبة فلا.

قلنا: / أنتم عند الأكثرين منكم أن التوبة من الذنب لا تصح ولا هي مقبولة، ٢٥٩/ ر فكيف تحتجون بما لا يقولون به، وأما على قول القائلين منكم إن التوبة صحيحة مقبولة فالسؤال غير صحيح؛ لأن بالتوبة قد زال الذنب وامتحى، فلا نحتاج معه إلى وقوف

(١) يقول القاضي عبد الجبار مبيناً مذهبه ومذهب أصحابه فى أهل المعاصي: "فمن مذهبنا أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة، وأن لا يعاقبهم، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقون، وقال البغداديون: إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة". انظر: شرح الأصول الخمسة (ص٦٤٤).

وأكثر المعتزلة أن من دخل النار بذنب فإنه يخلد فيها كما سيأتي بيانه.

(٢) في (ط) عليه.

(٣) سقطت من (ر).

مع المشيئة، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "التوبة تجبُّ (ما)(1) قبلها"(2) أي تقطعه وتزيله وما زال فلا وجه لوقوف الأمر فيه مع المشيئة.

قالوا: المشيئة المذكورة إنما هي لقبول التوبة، فكأنه قال: يغفر للتائب إذا شاء قبول توبته.

١٥٩ب/ط قلنا: / التوبة المحتسب بها هي المقبولة، وإنما كانت مقبولة إذا وافقت الشرع في الندم والإخلاص والصدق، فمتى وجدت كذلك فقد ضمن الله تعالى قبولها، فأما إذا خرجت عن هذا القانون فإنها لم تثبت صحتها. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٦]. فوجه الدلالة أن المراد بهذه الآية من لم يتب، لأن من تاب فقد تمحصت ذنوبه، وخرج من الذنب كمن لا ذنب له (فلم يبق)(3) إلا أنه أراد بها من مات (من غير)(4) توبة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾(5) [الزمر: ٥٣]. فوجه الدلالة أن الله تعالى أخبر أنه يغفر الذنوب وعندهم أنه لا يجوز أن يغفرها بل تعذيبه بها حتماً وقطعاً. قالوا: المراد بها يغفر الذنوب بالتوبة.

قلنا: الآية عامة في المغفرة مع التوبة ومع عدمها، فلا يقبل التخصيص إلا بما يوجبه.

والطريق الثاني: المعقول(6) وهو أنه قد ثبت أن الله تعالى موصوف بأحسن الصفات، وبما يوجب الحمد والمدحة ومعلوم أن من أوعد بعقاب فإن فعله فَلحقِّه الذي يجوز له استيفاؤه ولا يُلام على استيفاء حقه وأنه إن عفا وغفر فإنه أولى بالحمد والثناء

٢٦٠/ ر وهو من المحاسن الممدوحة وقد / ذكر الناس ذلك في منظومهم ومنثورهم وهو

(1) سقطت من (ر).

(2) لم أجد حديثاً بهذا اللفظ، وإنما الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: الإسلام يجب ما قبله.

(3) سقطت من (ط).

(4) في (ط) بغير.

(5) سقطت "قل" من (ر).

(6) في (ط) المعنى.

متعارف فيما بينهم وأنشدوا من ذلك:

وإني وإن أوعدته أو وعدته　　　　لأخلف إيعادى وأنجز موعدي(١)

وإذا ثبت (أن)(٢) هذا مما يتمدح به ويكتسب به طيب الذكر والثناء مع كون العباد ذوي حقد وعمى وأصحاب تشفي، ولهذا شرع الله تعالى لهم القصاص لشفاء غيظهم وطلبهم الانتقام من عدوهم، وهم محتاجون إلى ذلك، فالباري (تعالى)(٣) / مع ١٦٠/أ ط (غناه)(٤)، وأنه يعاقب على الذنب لا على سبيل الحقد والتشفي، وإنما يفعل ذلك على سبيل التطهير والأدب وإكساب العبد النجاة، (فاستحقاق)(٥) التمدح والحمد أولى بالله وأظهر في جانب فضله وكرمه؛ إذ لا تضره المعصية، ولا ينقصه ولا يزيده الاستيفاء.

ومما يحقق هذا ويصلح أن يكون دليلاً مبتدأ في المسالة ما روي عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تعالى يدني عبده المؤمن حتى يضع عليه كَنَفَه فيقول أتذكر ذنب كذا؟ أتذكر ذنب كذا؟ حتى إذا قرره وظن أنه (قد)(٦) هلك قال الله تعالى إني سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم"(٧).

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣] وهذا يدل على أنه حتم فيه (هذا)(٨) الجزاء وقضى فيه بالتخليد.

---

(١) بالأصل لمنجزُ ميعادي ومخلف موعدي والتصحيح من لسان العرب. والبيت لعامر بن الطفيل، راجع ابن منظور: لسان العرب / دار صادر / (٣/ ٤٦٢).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) في (ط) غنائه.

(٥) في (ط) واستحقاق.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) صحيح: أخرجه البخاري (٢٤٤١) (٥/ ٩٦)، (٤٦٨٥) (٨/ ٣٥٣) وفي عدة مواضع، ومسلم (٢٧٦٨) (٤/ ٢١٢٠)، وابن ماجه (١٨٣) (١/ ٦٥)، وأحمد (٢/ ٧٤).

(٨) في (ط) على.

والجواب[1]: إن الله تعالى أخبر في هذه الآية قدر جزائه وذلك جزاؤه، والله تعالى إن شاء جازاه، وإن شاء غفر له وليس في الآية ما يمنع من ذلك، فلا حجة لهم فيها، ولأنه لو صح أنه أوجب ذلك عليه كما ذكروا.

فقد ذكر عامة (العلماء)[2] الصحابة والتابعين وفقهاء الإسلام بأن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] وإذا كانت الآية منسوخة لم يكن فيها حجة.

٢٦١/ ر قالوا: لا يصح هذا / لوجهين: أحدهما: أن ابن عباس قال: هذه الآية محكمة وليست بمنسوخة. وكان يرى تخليد قاتل العمد في جهنم، وأنه لا يُغفر له.

والثاني: أن هذه الآية تتضمن الخبر، والأخبار لا يجوز أن يدخلها النسخ لأن نسخ الخبر يؤدي إلى الكذب، فلا يجوز النسخ في الأخبار فبطل قول القائل إنها منسوخة.

١٦٠ب/ط قلنا: اختلفت الرواية عن ابن عباس فروي عنه أنها منسوخة كما قلنا / وروي عنه أنها ليست بمنسوخة، وإذ اختلفت الروايتان عنه تعارضتا، ورجح ما قلناه بقول سائر العلماء[3].

وأما قولهم إن الآية خبر، والأخبار لا يجوز نسخها، فنقول الآية لفظها لفظ الخبر، ومعناها الإلزام والإيجاب فتقديرها ومن يقتل مؤمناً متعمداً فقد أوجبت جزاءه جهنم

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) في (ط) علماء.

(٣) لم يقل ابن عباس بالتخليد للقاتل العمد على العموم وإنما في حادثة بعينها إجابة لسائل وزجراً له، ولو ثبت عنه القول بالتخليد على العموم فليس فيه حجة، لأنه معارض للمنصوص الصريح، وقول الصحابي إذا خالف النص فليس بحجة كما هو مقرر في الأصول، ومجمل القول في آية القتل السابقة أن ممن قتل مؤمناً متعمداً فهو أهل لهذا العقاب ومستحقه لعظم ذنبه، ثم هو داخل تحت المشيئة إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، هذا إن لم يتب، فإن تاب فقد بين أمره بقوله ﴿وإني لغفار لمن تاب﴾ فهذا لا يخرج عنه، والخلود لا يقتضي الدوام قال تعالى ﴿وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾، وقال تعالى ﴿يحسب أن ماله أخلده﴾ وهذا كله يدل على أن الخلد يطلق على غير معنى التأبيد فإن هذا يزول بزوال الدنيا.

(راجع القرطبي: تفسير القرطبي / دار الشعب / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع / (٣/ ١٩٠٥).

خالداً فيها ثم إنه بعد (هذا)[1] نسخ الإيجاب، وهذا جائز، وقد ورد في القرآن كثير مما لفظه لفظ الخبر، ومعناه الأمر ومنه قوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩] فلفظه لفظ الخبر، ومعناه الأمر، ومثله في مسألتنا.

قالوا: ما ذهبتم إليه يؤدي (إلى)[2] فساد عظيم، وذلك أن العبد إذا أنس إلى تجويز العفو ورفع العذاب مع الإصرار على الذنوب الكبائر والصغائر، كان في ذلك إمراج له في ركوب المعاصي وترجيح لجانب الطمع، والشرع إنما وضع الجزاء بالعذاب للعاصين ردعاً لهم وزجراً، فإذا خف الأمر في تحقيقه وجَوَّزَ رفعه أدى ذلك إلى الإمراج في الفساد وقلة الثقة بالوعيد وهذا لا يجوز.

قلنا: إذا فرضنا الكلام في التجويز دون انحتام العفو لم يكن ذلك إمراجاً ولا تسهيلاً، ونحن نقدم الرجاء للمحسن، ونخاف عليه، ونقدم الخوف على المسيء ونرجو له، فلا يؤدي إلى ما ذكرتم؛ ولأنا نقابل ما قلتموه بمثله فنقول امتناع العفو خروج عن مقام المدح واستحقاق الحمد فيما ندب الشرع إلى مثله وحمد عليه بقوله (تعالى)[3] / : ﴿وأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ولا تنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. وكذلك ٢٦٢/ ر
قوله تعالى في قصة أبي بكر ومسطح بن (أثاثة)[4] لما حلف أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ[5] حين قذف عائشة أن لا ينفق عليه فقال تعالى: ﴿ولا يأتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي / الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلا ١٦١/أ ط
تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾[6] [النور: ٢٢].

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) فقال.

(٤) في (ط) أثامة.

(٥) سقطت من (ر).

(٦) جزء من حديث حادثة الإفك الطويل، أخرجه البخاري (٤٧٥٠) (٨/ ٤٥٢)، ومسلم (٢٧٧٠) (٤/ ٢١٢٩) وفي مواضع أخر، وأحمد (٦/ ٥٩، ١٩٤)، والترمذي (٣١٨٠) (٥/ ٣٣٢)، والنسائي في الكبرى (٨٩٣١) (٥/ ٢٩٥)، وابن حبان (٤٢١٢) (١٠/ ١٣)، (٧٠٩٩) (١٦/ ١٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٣٦).

قالوا: معلوم أن الشرع إنما حقق الوعد والوعيد لأجل المصالح التي يعلمها للعباد في ذلك، وما دام الخطاب بها باقياً فالمصالح بها مقترنة وترك ما فيه المصلحة محال.

قلنا: هذا كلام تبنونه على أصولكم، وأن الشرع الوارد إنما أريد به المصلحة، ونحن نخالفكم على هذا الأصل ونقول: ما ورد من الشرع (على)[1] اختلاف أنواعه إنما هو معلق بالإرادة والاختيار ولهذا قد يأمر الله (تعالى)[2] العبد بما لا مصلحة (له)[3] فيه، ولهذا أمر إبراهيم بذبح ولده ولا مصلحة لهما في ذلك (ولو)[4] كان لهما فيه مصلحة لما نقلهما عنها قبل تحصيلها، ولا نسخها بعد إيجابها، (وكذلك)[5] خاطب (عموم الكفار)[6] كفرعون (وقارون، وهامان)[7]، وجميع من أصر على الكفر وعاند الحجة بعد أن ظهرت له، ولا مصلحة له في هذا الخطاب، بل كان الأصلح له أن لا يكلف ولا يخاطب.

وقد ذكرنا ذلك في مسألة (مفردة)[8] (وذكرناها)[9] في موضعها بما فيه كفاية، ولأنا لو سلمنا ذلك على سبيل النظر فنقول: المصالح تختلف باختلاف الأزمنة والأشخاص والأحوال، ولهذا دخل النسخ في الشرائع لاختلاف الأحوال والأزمان في المصالح فجاز أن يكون في مسألتنا مثله.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) إذ لو.

(٥) في (ط) وكذلك.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) في (ط) وهامان وقارون.

(٨) في (ط) منفردة.

(٩) في (ط) وذكرناه.

فصل

قد أخبر الله تعالى (أنه لا يغفر)(١) لمن مات مشركاً، فتلقينا هذا الخبر بالقبول، والمعقول يقتضي أنه لو غفر لهم وأدخلهم الجنة لجاز ذلك، وكان فضلاً منه وإحساناً حسناً. وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن ذلك لا يجوز عقلاً.

والدلالة على (ذلك)(٢) ما روي عن ابن الديلمي / أنه قال: "وقع في نفسي شيء ٢٦٣/ ر
من أمر (القدر)(٣) فمضيت / إلى عبدالله بن عمرو بن العاص فذكرت ذلك (له)(٤). ١٦١ب/ط
فقال: يا ابن أخي اعلم أن الله تعالى لو عذب جميع العباد عذبهم غير ظالم لهم ولو غفر لهم وأدخلهم الجنة لم ينقص ذلك من ملكه شيئاً، ولا عليك أن تسأل عبدالله بن عمر (رضي الله عنه)(٥). قال: فمضيت فسألته عن ذلك فقال لي مثل مقال صاحبه، ثم قال ولا عليك أن تسأل عبدالله بن مسعود، فمضيت (إليه)(٦) فسألته عن ذلك فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله تعالى لو عذب جميع العباد عذبهم غير ظالم لهم ولو غفر لهم وأدخلهم الجنة لم ينقص ذلك من ملكه شيئاً"(٧) وساق

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ر) على أن ذلك.

(٣) في (ط) الله.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) سقطت من (ط).

(٧) أخرجه أحمد في مسنده (٥/ ١٨٩) عن ابن الديلمي قال: أتيت أبي بن كعب. فذكره ثم قال: ولا عليك أن تلقى أخي ابن مسعود.... ثم لقي حذيفة بن اليمان ثم لقي زيد بن ثابت فحدثه بالحديث، وروي بأقل من ذلك، لكن لم أجد الصحابة الذين ذكرهم المصنف في شيء من طرق الحديث ولعله وهم منه.

والحديث صحيح بما ذكرته، وأخرجه بألفاظ متقاربة: أحمد أيضاً (٥/ ١٨٥)، وأبو داود في السنن (٤٦٩٩) (٥/ ٧٥)، وابن ماجه (٧٧) (١/ ٢٩)، وابن أبي عاصم (٢٤٥) (١/ ٩ ١)، والطبراني في الكبير (٤٩٤) (٥/ ١٦)، واللالكائي (٩٣ ١) (٤/ ٦١٢) وغيرهم.

الحديث، ولأنا قد بينا (في)[1] عادة الناس والعقلاء أن العفو عن الجاني وإسقاط الظلامة مما يُمدح به الناس ويمتدحون بمثله، (ويتشوف إليه)[2] الناس، وذلك مجوز لما ذكرنا إلا إنا منعنا من ذلك نقلاً وقد احتجوا في ذلك بقريب مما تقدم، وقد أجبنا عنه.

(١) في (ر) أن في.

(٢) في (ط) وليتشوف له.

فصـــل

يجوز أن يخـرج الله (تعالى)(١) المذنبين من النار بالشفـاعة قبل استيـفـاء جزائـهم (على ذنوبهم)(٢) ويخرجهم بعد استيفاء أجزيتهم، وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يخرج الله من النار من دخلها بذنبه(٣).

والدلالة على ذلك مـا روي عن النبـي صلى الله عليـه وسلم أنه قـال يخـرج الله (تعالى)(٤) أقواماً من النار بعدما امـتحشوا وصاروا فحماً فيلـقون في نهر يقال له ماء الحياة فـينبتون فيه كمـا تنبت الحبة في حميل السـيل ثم يدخلهم الله الجنة يدعهم أهل الجنة الجهنمـيون"(٥). وروي عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه قال: "يخـرج الله (تعالى)(٦) أقواماً من النار بشفـاعة الشافعين حتى لا يبقى فـيها من قال لا إله إلا الله مرة واحدة في عمـره مخلصاً"(٧). وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قال)(٨) / ١٦٢أ/ط في حديث الشفاعة: "فيقول الله (تعالى)(٩) يا محمد اذهب فمن وجدت في النار في

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) أكثر المعتـزلة على أن من أتى كبيرة من الكبائر أو ترك شـيئاً من الفروض من المنصوصة اتـباعاً لهواه وإيثاراً لشهوته كـان فاسقاً فاجراً ما أقام على خطيـئته، فإن مات عليها غـير تائب منها كان من أهل النار خالداً فيها أبداً، راجع: القاسم الرسي: العدل والتوحـيد (ص١٥٤)، عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ص٢٦٠، ٢٧٣).

وهذا قول باطل مخالف للأدلة الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة في أن من ألمَّ بذنب فهو إلى الله إن شاء عذبه بقدر ذنبه ثم يخرجه من النار، وإن شاء عفا عنه وأدخله الجنة بلا عذاب.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) بمعناه أخـرجه البـخاري (٨٠٦) (٢/ ٢٩٢)، (٦٥٦٠، (١١/ ٤١٦)، ومـسلم (٢٩٩) (١/ ١٦٣)، (٣٠٦) (١/ ١٧٣)، وأحمد (٢/ ٢٧٥، ٢٩٣، ٥٣٣) وغيرهم.

(٦) سقطت من (ر).

(٧) لم أقف عليه بلفظه، ومعناه صحيح مذكور في حديث الشفاعة الذي بعده.

(٨) سقطت من (ر).

(٩) سقطت من (ر).

٢٦٤/ ر قلبه مثقال حبة حنطة / من إيمان فأخرجه من النار ثم يقول: اذهب فمن وجدت في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجه من النار، فلا يزال كذلك حتى لا يبقى (إلا)(١) من قال لا إله إلا الله في عمره مرة واحدة، فيخرجهم الله من النار بفضل رحمته»(٢).

والطريق المعقول في ذلك أنه قد ثبت أن أصحاب الذنوب من المؤمنين قد اجتمع في حقهم إيمان وعصيان، فلو جاز لقائل أن يقول (يسقط)(٣) حكم إيمانهم لما استوجبوا به النار من ذنوبهم لجاز أن يعكس هذا فيقال: بل يجوز أن (يسقط)(٤) حكم عصيانهم لما ثبت من إيمانهم، بل هذا أولى لأنه إلى جانب المدحة أقرب، وذلك إلى جانب الجور أقرب، لأنه أسقط ما ثبت من الإيمان، ولم يجز عليه مع صحته وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧] وإذا بَعُدَ هذا من الفضل وبَعُدَ من العدل وجب أن يكون قولاً باطلاً.

وأما المخالف فقد ذهب إلى (ما)(٥) تقدم من أنه إغراء بالذنوب، وخروج عن حد المصلحة، وكذب في الخبر الذي هو الوعيد، وقد أسلفنا الجواب عنه بما فيه كفاية.

قالوا: قد (ورد)(٦) في القرآن آيات تدل على تخليد أهل النار، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِماً أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [يونس: ٢٧]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]. وقال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً...﴾ الآية.

قلنا: أما آية القتل فقد قدمنا بيانها، وأما بقية الآيات فالمراد بها الكفار والدلالة على ١٦٠ب/ط ذلك ما تقدم/ .

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) حديث الشفاعة حديث صحيح ذكر المصنف هنا جزء منه بمعناه. والحديث أخرجه البخاري (٦٥٦٥) (١١/ ٤٢٥) وفي عدة مواضع، ومسلم (٣٢٦) (١/ ١٨٢)، والدارمي (٥٣) (١/ ٣١)، وأحمد (٣/ ١٤٤)، والترمذي (٣١٤٨) (٥/ ٣٠٨) وغيرهم.

(٣) في (ط) سقط.

(٤) في (ر) سقط.

(٥) في (ط) الذي

(٦) في (ط) وردت

فصـــل

في الذنوب مـا (هـو)(١) صـغائر وفي الذنوب مـا (هـو)(٢) كبـائر. (وذهبت)(٣) طوائف (من)(٤) المعـتـزلة والأشـعريـة إلى أنه ليس في الذنوب صـغـائر، بل كلهـا كبائر(٥).

والدلالة على ذلك ما رُوي عن (ابن عباس أن)(٦) النبي / صلى الله عليه وسلم ٢٦٥/ ر قال: "الكبائر سبع: كفر بالله وشهادة الزور، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم وأكل الربا"(٧). وهذا يدل على أن الكبائر معدودة، وإذا ثبت أنها محدودة بقي ما عداها من الصغائر.

ودليل آخر: وهو أنه قد ثبت أن الكبائر مما يـوجب الفسق ويخرج عن العدالة، فلو

(١) في (ط) هي.

(٢) في (ط) هي.

(٣) في (ط) وذهب.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) اختلف العلمـاء في حد الكبيـرة والصغيـرة وأمثل الأقوال ما أشـار إليه شارح الطحـاوية بقوله: إن الكبيرة: ما يترتب عليها حدٌ أو توعد عليها بالنار أو اللعنة أو الغضب. والصغيرة: ما ليس فيها حد في الدنيا ولا وعـيد في الآخرة. واشـتمال الـذنوب على صغائر وكـبائر دل عليه النـقل من الكتاب والسنة الصـحيحـة واتفق عليه سلف الأمـة وأكثر المعـتزلة ومنهم أبو علي، وأبو هـاشم، والقاضي عبـدالجبار. وقد أنكرت الخـوارج أن يكون في المعاصي صغـيرة، وحكمت بأن لكل كبـيرة، وذهب جعفر ابن حرب من المعتزلة إلى أن كل عمد كبير، قال القاضي عبد الجبار: "وأظن أن ذلك مذهباً لبعض السـلف من أصحابنا". انظر: ابـن أبي العز: شرح العـقيـدة الطحاوية (ص٣٠٤، ٣٠٥)، الجويني: الإرشاد (ص ٣٢٨، ٣٢٩)، عبـد الجبـار: شرح الأصـول الخمسة ص (٦٣٢، ٦٣٣)، المختصر في أصول الدين (ص٢٦١).

(٦) سقطت من (ط).

(٧) حديث الكبائر سـبع حديث صحيح ثابت عن ابن عبـاس أخرجه البخاري وغـيره، لكن هذه السبع التي دكرها المـصنف غير مـوجوده بعـينها فيـما ثبت عن ابن عـباس من طرق الحـديث، وإن كانت موجودة متفرقة في الأحاديث التي جاءت في عد الكبائر.

كانت كل معصية كبيرة لما كان لنا سبيل إلى إثبات عدالة في حق أحد لأنه لا يخلو من كلمة كذب، وأمثال ذلك، وقد حد الناس العدالة (بأن العدل)(١) الذي رجح جانب طاعته، وقال قوم: هو الذي استقام ظاهره.

وإذا ثبت أن الناس لا يخلون من عدالة ليصح فيهم القضاة والشهود وأرباب الأمانات، ورواية الحديث عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)(٢)، ونقل العلم وتبليغه عن الله (عز وجل)(٣) ورسوله والتقليد لهم في مسائل الاجتهاد، فذلك يوجب أنه قد يَسْلَم الناس من الكبائر لبقاء عدالتهم، وهذا جلي واضح في أنه ليس كل الذنوب من الموبقات ولا من الكبائر.

ومما يحقق هذا أنه قد وجد في حق جماعة من الأنبياء ما عوتبوا عليه، وعَقّبَت أعمالهم فيه بالمغفرة والعفو، مثل قوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣] وأمثال ذلك. ومعلوم أن الكبائر لا تجوز في حقهم فعلمنا أنهم ما سلموا من الصغائر، وهذا جليٌّ واضح لا مرية فيه.

قالوا: إذا (نظرنا)(٤) إلى الذنب، وما فيه من مجاهرة الباري تعالى بمخالفته مع
١٦٣/ط علمنا بأنه يعلم ويرى ولا يخفى عليه شيء، فهذا / كبيرة بمجاهرته، فالذنب ما أعظم قدره (إلا لما)(٥) فيه من المخالفة، فاقتضى ذلك أن لا يكون لنا صغيرة إلا أن الذنوب تتفاضل وتتزايد فالنظر الحرام بالإضافة إلى الزنا أصغر منه، وكذلك ضرب السوط والعصا أدنى من ضرب السيف والقتل، فإن أردتم صغيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، كان ذلك مجوزاً، وأما أن تكون هي صغيرة في نفسها فلا.

٢٦٦/ ر قلنا: هذا السؤال قد / تضمن تسليمكم أن المعاصي متفاوتة فبعضها أكبر من بعض

(١) في (ط) بأنه.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) سقطت من (ر).
(٤) في (ط) نظر.
(٥) في (ط) لما.

فادعاؤكم بعد هذا أن السيئة الواحدة تكون كبيرة في نفسها صغيرة فهذا محال، وإذ كان الكلام متناقضاً كفى في رده تناقضه وتحصل مطلوبنا، ولأنا نجد في المناهي (المكروهات)[1]، ومنها محرمات لا عقوبة (مقدرة)[2] فيها، ومنها (محرمات)[3] فيها عقوبة مقدرة إلا أنها لا تُخرج عن الإسلام، ومنها محرمات تُخرج عن الملة ولا شك أن المنهيات دون المحرمات، وما اختلف العلماء فيه هل هو مباح أم لا دون ما انعقد الإجماع على تحريمه، فإذا ثبت هذا فالتساوي في الكل بأن كل واحدة كبيرة محال وباطل.

(١) في (ط) مكروهات.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) محرمة.

فصل

من تاب إلى الله تعالى من ذنوبه فتوبته مقبولة في الظاهر، ونحكم له بالعدالة، ولا يعاقبه الله تعالى على الذنب بعد التوبة منه. وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يقبل التوبة ولا يسقط عقاب المذنبين بتوبتهم(١).

والدلالة على ما قلنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ١٧]. وهذا نص في قبول الله (تعالى)(٢) التوبة. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ [الشورى: ٢٥] وهذا نص / في قبول التوبة. ١٦٣ب/ط

و(٣) دليل آخر: قد دعا الله تعالى إلى التوبة وحث المذنبين عليها، في مواضع من القرآن، ومن ذلك(٤) قوله تعالى: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٢]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ الآية [التحريم: ٨].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١١٠] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ

---

(١) الذى عليه البغداديون من المعتزلة أن التوبة لا تأثير لها في إسقاط العقاب، وإنما الله تعالى يتفضل بإسقاطه عند التوبة، وعند غيرهم من المعتزلة أنها هي التي تسقط العقوبة لا غير، قال القاضي عبدالجبار: وهذا لا يختص ببعض المعاصي دون بعض ولا خلاف في ذلك إلا شيء يحكى عن بعضهم أن التوبة لا تسقط عقاب القتل. وذهب أبو هاشم إلى أنه لا تصح التوبة من بعض القبائح مع الإصرار على البعض وهو ما رجحه القاضي عبد الجبار، والذي عليه أبو علي وغيره منهم أنه تصح ما لم يصر على شيء من ذلك الجنس. انظر عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٧٩٠، ٧٩٤)، المختصر في أصول الدين (١/ ٢٦١)، القاسم الرسي: أصول العدل والتوحيد (١/ ١٦٤).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ر).

لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾ [الزمر: ٥٣]. وفي القرآن كثير من هذا. ولو لم تكن التوبة مقبولة والذنوب بها ممحوة لما حث الله تعالى عليها / ومدح أهلها. ٢٦٧/ ر

دليل آخر من جهة السنة: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الإسلام يَجُبُّ ما قَبْلَه"[١] والتوبة تجب ما قبلها[٢]. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قال)[٣]: "لا يزال العبد يذنب ثم يتوب فيُغفر له ثم يذنب ثم يتوب فيغفر له"[٤] وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سأله أبو ذر فقال: يا رسول الله العبد يذنب ثم يتوب أيغفر له؟ فقال: نعم فقال: ثم يذنب ثم يتوب (أيغفر)[٥] له؟ قال نعم، فكرر ذلك عليه ثلاثاً فقال نعم، وإن رغم أنف أبي ذر". والأخبار في هذا كثيرة.

ودليل آخر قد ثبت في العقل واستقر عند العقلاء (أن من)[٦] المستحسن عقلاً وشرعاً أن المعاذير تمحو الإجرام وترفع حكم الذنب والجناية، وأن المذنب إذا (استقال)[٧] من ذنبه وندم على جرمه، وسأل الصفح عنه والعفو كان من أخلاق العقلاء قبول التوبة والمعذرة، وهذا مما يمدح عليه، ويذم المخالف فيه، وأنهم يذمون من يتوالى الاعتذار إليه، (ولا)[٨] يقبل، ويُسأل العفو فلا / يجيب، والله تعالى أولى بموجبات المحامد والمدائح و(أبعد من موجبات)[٩] الذم والعيب. ١١٦٤/ط

واحتج المخالف: بأن الاسترسال في قبول التوبة، وهدم الآثام بها أمر يؤدي إلى

(١) الحديث بلفظ الإسلام يجب ما قبله. ثبت عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً أخرجه أحمد في مسنده (٤/ ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥).

(٢) انظر ما تقدم ص ٥٣٤.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) لم أجد من خرّجه. وكذا الذي بعده.

(٥) في (ط) فيغفر.

(٦) في (ر) من.

(٧) في (ط) استقل.

(٨) في (ط) فلا.

(٩) كررت في (ط) مرتين.

الإمراج في الذنوب وإبطال حكمة الأدب والطاعة، وهذه أصول يجب رعايتها وصونها عما يفسدها، ويقدح فيها، فاقتضى ذلك أن لا تسقط الذنوب بالتوبة، ولا يسقط عذابها.

والجواب[1]: أن هذا قول يخالفه القرآن والسنة وعادات العقلاء ومثل هذا لا يعتمد عليه، ولا يلتفت إليه، ولأنه إنما يؤدي إلى (الإمراج)[2] إذا قطعنا بأنه لابد لكل مذنب من أن يتوب ويصدق في التوبة ولا يعجزه عن ذلك العوائق والموانع، فأما المخاوف بالمذنبين مقترنة والرجاء مظنون فلا يؤدي إلى ذلك، لأن هذا يقتضي أن من كفر أكثر عمره حتى بقي منه يوم أو يومان (ثم أسلم)[3] أن لا يقبل إسلامه لما في
٢٦٨/ ر ذلك من الإمراج / وإبطال حكم العقوبات على الذنوب والسيئات، وهذا مما وقع الاتفاق على ضده، وحكم ببطلانه، بل نقول الإسلام مقبول ولا يؤدي إلى ما ذكروا؛ ولأن هذا يقابله (مثله)[4]، وهو أنه إذا لم تقبل التوبة ولم يكن للمذنب خلاص من العقاب أدى ذلك إلى اليأس والقنوط، والتألي على الله بعقوبة الذنوب، وهذا القضاء ممنوع منه شرعاً بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

قالوا: فأنتم قد ركبتم في هذا أمراً ينقض ما قلتم، وذلك أنكم (قلتم):[5] (إنه)[6]
١٦٤ب/ط لا يجب عليه تعالى قبول التوبة / وأنه له أن يردها مع الصدق (فيها)[7] والإخلاص، وإنما يقبلها برحمته وبفضله وهذا يدل على أنه لا يكون التائب على ثقة من قبول توبته.

---

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) في (ط) المرج.

(٣) في (ط) يسلم.

(٤) في (ط) مسألة.

(٥) في (ط) قد قلتم.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) سقطت من (ر).

قلنا: نحن نقول لا يجب على الله تعالى شيء عقلاً من جهة أن الإيجاب إنما يكون بالإلزام، والإلزام إنما هو بالتكليف من الأعلى للأدنى، وهذا معلوم في حقه إلا أنا نقول قد أخبرنا تعالى أنه أوجب على نفسه قبول توبة (العبد)[1] التائب بقوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤].

(١) سقطت من (ر).

فصل

دخول الجنة لا يكون إلا برحمة من الله وفضل منه، فأما منازل الجنة فإنها تقتسم(1) بقدر الأعمال، وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن دخول الجنة إنما هو بالعمل(2).

والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ [الإنسان: 31] روي عن جماعة من أهل التفسير أن المراد بالرحمة الجنة وسماها رحمة لأنها لا تُنال إلا برحمته، وإنه يرحم من يشاء.

ودليل آخر: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما منكم من أحد يدخل الجنة بعَمَلِه، قالوا، ولا أنت يا رسول الله قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله
٢٦٩/ ر بفضل رحمته"(3) وأمرَّ يده / على رأسه.

ودليل آخر: إنما يدخل بالعمل الجنة إذا وجب على الله قبوله وجزاؤه، والله تعالى لا يجب عليه شيء من الإحسان إلا على وجه الإحسان والتفضل، وقد بينا أن الوجوب لا يتوجه نحوه لأن الوجوب (معلق)(4) بالخطاب (والتكليف)(5) من الأعلى للأدنى، وذلك في حق الله تعالى معدوم، فبطل القول بوجوبه.

١٦٥/أ ط ومما يحقق هذا أنه لو كان ما يصل إلى الإنسان من النعيم في / الآخرة لا يكون إلا على سبيل الجزاء لوجب أن يعجز الإنسان عن ذلك من جهة أن عمله يسير، ونعيم الجنة كثير، وعمله منقطع، وسُكنى الجنة دائم على وجه الخلود (فامتنع)(6) أن يقع على حقيقة الجزاء والمقابلة.

---

(1) في (ط) تقسم.

(2) انظر عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (ص٢٦٢)، شرح الأصول الخمسة (ص٦٦٦، ٦٦٧).

(3) صحيح: أخرجه بنحوه البخاري (٦٤٦٧) (١١٢٩٤)، وأحمد (٢/٣٢٦)، والطبراني في الكبير (٧٢١٨، ٧٢٢٠، ٧٢٢١) (٧/٣٠٨ - ٣٠٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣/١٨)، (٣/٣٧٧).

(4) في (ط) متعلق.

(5) في (ط) بالتكليف.

(6) في (ط) وامتنع.

واحتج المخالف بأن قال قد ثبت واستقر أن نعيم الجنة نعيم خالص لا يشوبه كدر، ولو كان دخول الجنة على سبيل التفضل والرحمة لا على سبيل الجزاء والعمل لأفضى إلى تحمل المنة، وتحمل المنة (فيه)[1] ذلة عظيمة، وذلك كدر في النعمة، (ونعمة)[2] الجنة نعيم لا كدر فيه فإذا ثبت هذا وجب أن يكون على وجه الجزاء لأنه لا منَّةَ فيه، ويؤكد هذا أنه مما تشهد له نصوص القرآن وهو قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]. وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[3] [الأحقاف: ١٤]. وقرن الجزاء في جميع القرآن بالعمل، والأصل فيه ما ذكرنا.

والجواب[4]: أن الامتنان إنما يكون ذلة إذا كان من جهة النظير (والمماثل)[5]، فأما من جهة المالك الذي لا يدانيه مُعطٍ ولا يماثله مُنعِم، فإن الذلة معدومة فيه، ولأن العبد مع ربه لم يخل قط من منته.وأياديه، وتفضله فإنه أوجده بفضله وهداه برحمته، (وبَصَّرَهُ)[6] مواقع الحق بإحسانه وَجُودِهِ وعرَّفَهُ الإيمان والصواب ووهب له من الخواص التي يدرك بها دقائق الحكم بجوده فلا سبيل إلى خلو العبد من فضل الله، ولا يصل إلى الجنة إلا بفضله وليس في ذلك ذلة بل فيه شرف وجمال لعباده ويشهد لهذا قوله تعالى: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ / لِلإِيمَانِ﴾ [الحجرات: ١٧]. وقد سمى ٢٧٠/ ر
نفسه المنَّان أي يَمُنُّ على عباده بما يُنْعِم عليهم ومن هذا سميت النعمة مِنَّة لأنها / ١٦٥ب/ط
سبب للمن فلو كان هذا اسم تكدير، ومذمة (لما)[7] سمى نفسه تعالى به.

قالوا: إذا كان العبد يدخل الجنة برحمة الله تعالى لا (بعلة)[8] فلماذا تعمل أعمال

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) نعيم.

(٣) في الأصل "جزاءً بما كنتم تعملون".

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) في (ر) المماثلة.

(٦) في (ط) ونصره.

(٧) في (ط) ما.

(٨) في (ط) بعمله

الخير والصلاح؟ ولأنه يؤدي إلى أن تكون إضافة الجنة إلى العمل (كذباً)[1] ومحالاً، وذلك قبيح لا يجوز على الله تعالى.

قلنا: إقامة العبد بالطاعة إنما هو على سبيل الاستحقاق عليه لا على سبيل الاستئجار (والعوض)[2]، ولهذا نقول العبد ملك لله (تعالى)[3]، وإذا كانت العين مملوكة لمالك، فمنافع تلك العين تتجدد على ملكه وهي له، وهذه صفة منافع العبد، وما يستحقه ملك له لا يستحق عليه العوض في مقابلته (واستحقاق)[4] العوض عليه في مقابلة ما يملكه محال لا سبيل إلى إثباته.

(فأما)[5] الآيات الواردة في القرآن في ذكر الجزاء، فإنما يراد به منازل الجنة ومقادير (نعمتها)[6]، لا نفس الدخول بدليل ما بينا، ولأن الله (تعالى)[7] أوجب العبادات والطاعة على سبيل التكليف والإلزام ليدخل العبد في جملة الطائعين بذلك، وقد قيل إنه قد يضاف الشيء إلى سبب على سبيل التعريف لا على سبيل التعديل والمقابلة والعلة كما أضاف الغرق إلى الماء، ولم يوجد غرق موسى وأصحابه، وأَمَرَّ السكين على حلقوم الذبيح ولم تقطعه؛ ولأنه قد يعلم الإنسان أن الله تعالى هو الرزاق ثم يسعى في طلب الرزق، وكذلك يعلم أن الله واهب الجنة ويسعى في تحقيق تحصيلها بالعمل؛ لأنه كالعلامة والأمارة عليه لا أنه حصل به.

(١) في (ط) أو.

(٢) في (ط) للعوض.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) فاستحقاق.

(٥) في (ط) وأما.

(٦) في (ط) نعمها.

(٧) سقطت من (ر).

فصل

نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ولا انتهاء ولا فناء وكذلك عقوبة الكفار في النار على سبيل الخلود (لا زوال)(١) له. وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن نعيم أهل الجنة / ١١٦٦/أ ه وعذاب الكفار منقطع زائل، ويمضي على الجنة والنار زمان لا يبقى فيهم أحد(٢).

والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً ﴿١٠٧﴾ خَالِدِينَ فِيهَا لا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلاً﴾ [الكهف: ١٠٧، ١٠٨]. وقوله تعالى: / ﴿أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾(٣) [الاحقاف: ١٤]. وقوله تعالى: ﴿عَطَاءً ٢٧١/ ر غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] أي غير مقطوع. ومن ذلك قوله تعالى: في صفة عذاب النار ﴿لا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ [فاطر: ٣٦]، وهذا يقتضي استمرار الدوام من غير زوال.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى ذم نعيم الدنيا، وجعل (أصل)(٤) مذمته أنه يزول ويفنى ولا (يبقى)(٥)، وأن ذلك أعظم الكدر لبعده من الاستقرار والثقة، فوجب أن

---

(١) في (ر) لزوال.

(٢) وهذا قول الجهم بن صفوان وقال أبو الهذيل العلاف بأن حركات أهل الجنة تنقضي، وأنهم إذا انتهوا إلى آخر الحركات جمعت فيهم اللذات كلها، فصاروا باقين بقاءً دائماً ساكنين سكوناً دائماً، وبنى ذلك عنده على قوله بفناء مقدورات الله تعالى، وامتناع حوادث لا آخر لها، وبسبب فكرة السكون عند أبي الهذيل قيل عنه إنه يقول بقول الجهم، بل قال عبد القاهر البغدادي: "إن قوله في هذا الباب شر من قول جهم؛ لأن جهماً وإن قال بفناء الجنة والنار فقد قال بأن الله عز وجل قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر بعد فناء مقدوراته على شيء". وقد شنع ابن الراوندي على أبي الهذيل بهذا القول، واعتذر عنه الخياط. انظر الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي / ت محمد حجازي / مكتبة الثقافة الدينية / (ص٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧)، عبد القاهر: الفرق بين الفرق / (ص١٣٩)، الأشعري: مقالات الإسلاميين / (٢/١٦٧)، ابن حزم: الأصول والفروع / (١/١٧٧)، د.النشار: نشأت الفكر الفلسفي / (١/ ٤٨٠).

(٣) في الأصل "أبداً" وهو خطأ.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) سقطت من (ر).

يكون نعيم أهل الجنة على خلاف ذلك وإلا استويا في الكدر وألم الزوال والفرقة، وكذلك القول في عذاب أهل النار.

ويؤكد هذا ويوضحه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا استقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار أُتِيَ بالموت في صورة كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار ثم يقال لهم أتعرفون هذا فيقولون نعم يارب هذا الموت فيُذبح ثم يقال يا أهل النار خلود فلا موت، ويا أهل الجنة خلود فلا موت"[1].

واحتج المخالف: بأنه قد ثبت بطريق القطع واليقين أن نعيم الجنة وعذاب النار مخلوق، وكل مخلوق لا محالة أن له بداية وكل ما له بداية فله نهاية، وليس تمتنع النهاية إلا مع امتناع البداية، ولهذا تفرد الباري (تعالى)[2] بعدم البداية والنهاية، لأنه قديم واجب بقاؤه (بذاته)[3]، فلا يجوز عليه التغيير والزوال، فاقتضى ذلك أن يكون ١٦٦ب/ط/ لكل / واحد من النعيم المخلوق والعذاب المخلوق آخراً.

والجواب[4]: أن القياس يقتضي ذلك لكن تركناه بالنصوص المقطوع بصحتها الواردة في القرآن، ولأن نعيم أهل الجنة (تتجدد)[5] أجزاؤه (جزءاً)[6] بعد جزء، وشيئاً بعد شيء، (فكل)[7] واحد من آحاده يوجد ويزول وله أول وله آخر، فأما النهايات في أعداده فهو أمر أخبر الله (تعالى)[8] أنه لا انتهاء له، فعلامة الحدث موجودة في حقه،

---

(١) صحيح: ثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري. أخرجه البخاري (٤٧٣٠) (٨/ ٢٨٢)، ومسلم (٢٨٤٩) (٤/ ٢١٨٨)، وأحمد (٣/ ٩)، والترمذي (٣١٥٦) (٥/ ٣١٥)، والنسائي في الكبرى (١١٣١٦)، (١١٣١٧) (٦/ ٣٩٣)، وابن ماجه (٤٣٢٧) (٢/ ١٤٤٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ٨٣).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) في (ر) يتجدد.

(٦) في (ر) وجزءاً.

(٧) في (ط) وكل.

(٨) سقطت من (ر).

وإنما يكون كما ذكروا أن لو قلنا (عين)[1] الشيء الواحد من نعيم الجنة لا يزول، وهذا مما لا نقوله، ولأنه يكفي في مفارقة القديم للمحدث بالبداية وتجويز النهاية عقلاً، فأما ما زاد على ذلك، فالمرجوع / فيه إلى خبر الصادق. ٢٧٢/ ر

قالوا: قد ثبت أن الجنة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب إنما هو على سبيل الجزاء للأعمال وعليها، وأعمال العباد منقطعة فمن المحال إثبات ما لا ينقطع جزاءً على ما هو منقطع.

قلنا: قد بينا أن الأمر على خلاف ما ذكرتموه في الفصل المتقدم، وقد قيل إن الطائع ينوي أنه لو بقي على (التأبيد)[2] لما (خرج)[3] عن عبادة الله (عز وجل)[4]، وعن طاعته، وكذلك الكافر ينوي أنه لا يزول عن خلافه وهذا اعتقاد دائم فقابله العذاب الدائم والنعيم الدائم.

(١) في (ط) عن.

(٢) في (ر) التأبيد.

(٣) في (ر) جزع.

(٤) سقطت من (ر).

فصل

الجنة والنار موجودتان قد خُلقا، (وذهبت)(1) طوائف من المعتزلة (أن)(2) الجنة والنار لم يُخلقا بعد(3).

والدلالة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾(4) [البقرة: 35] وقال (له)(5): ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: 118، 119]. وقد ذكر الله (تعالى)(6) ذلك في مواضع من القرآن / . 167/ط

ودليل آخر: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه)(7) قال: "لما أُسري بي دخلت الجنة (فرأيت)(8) أكثر أهلها البله والمجانين، ودخلت النار فرأيت أكثر أهلها النساء"(9).

---

(1) في (ط) وذهب.

(2) في (ط) إلى أن.

(3) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين (2/168)، التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص70)، الجويني: الإرشاد (ص319)، ابن القيم: حادي الأرواح / ت علي السيد المدني / مكتبة المدني / بدون / ص(11).

(4) في (ط) "وإذ قلنا" وهو خطأ، ثم قال في (ط) "وفي آية أخرى "أدخل أنت وزوجك الجنة" وهو وهم منه، فهذه ليست بآية.

(5) سقطت من (ط).

(6) سقطت من (ر).

(7) سقطت من (ط).

(8) كررت في (ر).

(9) لم أقف عليه بهذا اللفظ. وهو مركب ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: "أكثر أهل الجنة البله". وهو حديث باطل ورد في تهذيب الكمال (1/564)، تهذيب التهذيب 4/289)، وأورده الذهبي في الميزان، وقال: هذا باطل بهذا السند كما في لسان الميزان (1/240)، وقال ابن عدي في الكامل (3/313) هو حديث منكر، وفي (1/191) هذا حديث باطل.

الجزء الثاني: "والمجانين" لم يرد في صحيح ولا ضعيف.

الجزء الثالث: "دخلت النار فرأيت أكثر أهلها النساء". صحيح أخرجه البخاري ومسلم في عدة مواضع من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار". كما في البخاري رقم (304) (1/405)، 1462) (3/325).

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "دخلت الجنة فرأيت قصراً من ذهب فقلت (يا أخي جبريل)[١] لمن هذا فقال: لرجل من قريش فقلت: إني رجل من قريش، فقال إنه لعمر بن الخطاب فما منعني أن أدخله إلا ما أعلم من غيرتك يا عمر، فبكى عمر: (رضي الله عنه)[٢]، ثم قال: أعليك (يُغار)[٣] يارسول الله"[٤].

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لما خلق الله تعالى الجنة أمر جبريل فدخلها ثم عاد إلى ربه فقال له كيف رأيتها، فقال: وعزتك لا (سمع)[٥] بها أحد إلا دخلها. فحفها بالمكاره، فقال: وعزتك لا دخلها أحد، ثم قال له ادخل النار فدخلها ثم عاد إلى ربه فقال له: كيف رأيتها؟ فقال، وعزتك لا (سمع)[٦] بها أحد فدخلها، فحفت بالشهوات. فقال: وعزتك لا نجا منها أحد"[٧]. والأخبار في هذا كثيرة والمعتمد فيها على النقل الصحيح.

واحتج المخالف: بأنه لا معنى لإعداد الجنة والنار إلا خوف فوات ذلك عند إرادته، والله / تعالى لا يعجزه شيء إذا أراده في الوقت الذي يريده أن يقول له كن فيكون، ٢٧٣/ ر
فلا معنى لتقديم خلق الجنة والنار على وقت الحساب ولا فائدة فيه.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) أغار.

(٤) صحيح: اخرجه البخاري (٣٦٧٩، ٣٦٨٠) (٧/ ٥٠)، ومسلم (٢٣٩٤) (٤/ ١٨٦٢)، وأحمد (٣/ ١٧٩، ١٩١)، وابن ماجه (١٠٧) (١/ ٤٠).

(٥) في (ط) يسمع.

(٦) في (ط) يسمع.

(٧) صحيح: اخرجه أحمد (٢/ ٣٧٣، ٣٥٤)، وأبو داود (٤٧٤٤) (٥/ ١٠٨)، والترمذي (٢٥٦٠) (٤/ ٦٩٣) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في الصغرى (٧/ ٣)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢٦) وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجه، وابن حبان (٧٣٩٤) (١٦/ ٤٠٦)، والبيهقي في الكبرى (٣/ ١٢١)، وأبو يعلى في معجمه (٥٩٤٠) (١٠/ ٣٥٤) والتبريزي في مشكاة المصابيح (٥٦٩٦) (٣/ ١٥٨٧).

والجواب[1]: أن هذا الكلام يعارض نص القرآن والسنة، فهـذا لا يلتفت إليه، وقد نص الله تعالى على إعدادها بقوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ولأن الموجودات كلها ليست موقوفة على الحاجة، وإنما إيجادها موقوف على القدرة والإرادة.

والأصل في هذا أن الله تعالى لا يثبت في حقه الحاجة لأنه غني على الإطلاق، فإذا ارتفعت الحاجة في حقه ثبت ما ذكرنا.

(١) في (ط) فالجواب.

فصل

مساءلة منكر ونكير / في القبر حق، وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك محال[1]، ١٦٧ب/ط
والدلالة على ذلك ما روي عن ابن عمر قال: مشى أبي عمر بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال (له)[2] النبي صلى الله عليه وسلم: "أدن يا عمر فدنا رتوة ثم قال أدن يا عمر فدنا رتوة حتى وضع كفه على فخذ رسول الله فقال: يا عمر كأني بك أول ليلة تخلو في قبرك كيف يأتيك ملكان أحدهما يقال له منكر، والآخر نكير، أصواتهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف، يكسحان الأرض بشعورهما فيُجلسانك في قبرك وتصير أكفانك في (عقوك)[3]، فيزعجانك ويقلقانك ويقولان لك: من ربك؟ وما تعبد؟ فما أنت قائل لهما يا عمر، قال عمر وعقلي معي يومئذ بأبي أنت وأمي يا رسول الله؟ قال: نعم. قال: إذاً أكفيكهما"[4].

وروي عن سعيد (الأزدي)[5] قال: شهدت أبا أمامة الباهلي وهو في النزع فقال

(١) سؤال الملكين في القبر مبني على ثبوت عذاب القبر. وقد بين القاضي عبد الجبار أنه ثابت عندهم كما سيأتي، وهو يدل على أن العذاب لابد له من معذب، ثم إن المعذِّب يجوز أن يكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره، وهذا في العقل، غير أن السمع ورد بأنه يكل ذلك إلى ملكين يسمى أحدهما منكراً والآخر نكيراً على حد قول القاضي. انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٧٣٤)، المختصر في أصول الدين (١/ ٢٧٧)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٣١٧).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) حقوك، والحقو هو الخصر.

(٤) ضعيف: ورد من عدة طرق عن عمر، وابن عمر، وابن عباس وكلها لا تصح.
أخرجه أحمد مختصراً (٢/ ١٧٢)، والآجري في الشريعة (٣٦٦، ٣٦٧) والبيهقي في عذاب القبر / مكتبة التراث الإسلامي / من دون / رقم (١١٦) (ص١٠٥)، (١١٧) (١٠٦) وفي الاعتقاد / ت أحمد محمد مرسي / ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م / (ص١٣٥) وقال عقبه: "قريب من هذا الإسناد تفرد به مفضل هذا، وقد رويناه من وجه آخر عن ابن عباس، ومن وجه آخر صحيح عن عطاء بن يسار عن النبي مرسلاً"، وأورده الذهبي في الميزان (٤/ ٥٣٧) وقال حديث منكر في منكر ونكير".

(٥) في (ر) الأودي.

لي: يا سعيد إذ أنا مت فافعلوا بي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. (قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم)(١): «إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم عليه التراب، فليقم رجل منكم عند رأسه ثم ليقل: يا فلان ابن فلانة فإنه يسمع ولكن لا يجيب، ثم ليقل يا فلان ابن فلانة فإنه يستوي جالساً، ثم ليقل يا فلان ابن فلانة
٢٧٤/ ر فإنه يقول: أرشدنا رحمك الله، ولكن لا تسمعون، ثم ليقل أذكر ما خرجت عليه / من الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، وأنك رضيت بالله رباً وبمحمد نبياً وبالإسلام دينا وبالقرآن إماماً، فإنه إذا فعل ذلك أخذ منكر ونكير بيد صاحبه ثم يقول اخرج بنا من عند هذا ما نصنع عنده، وقد لُقِّن حُجته ويكون الله حجته دونهما، فقال له رجل: يا رسول الله فإن لم نعرف اسم أمه، قال فانسبه إلى حواء»(٢).

١١٦٨/ط وقد / روى حديث فتنة القبر ومساءلة منكر ونكير جماعة من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم عمر، وابن عمر، وأبو سعيد الخدري، وأبو أمامة الباهلي، والبراء بن عازب، وعثمان بن عفان، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، وعبدالله ابن عباس وجابر بن عبد الله الأنصاري ـ رضي الله عنهم ـ(٣) وهي أحاديث صحاح مشاهير رواها الأئمة، وهي عندنا بأسانيد حسنة ذكرنا هذا منها على سبيل الاختصار والمعتمد في هذه المسألة على النقل والآثار وليس للقياس فيها مجال، وإنما اتبع المخالفون فيها القياس، وأعرضوا عن الآثار الصحيحة(٤).

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) ضعيف: أخرجه الطبراني في الكبير (٢٩٨/٨) رقم (٧٩٧٩). قال السيوطي: أخرجه الطبراني وابن منده عن أبي أمامة (منثور ٨٣/٤)، قال الهيثمي في المجمع (٣٢٤/٢) رواه الطبراني في الكبير وفيه لم أعرفه جماعة، ورواه ابن عساكر كما في تهذيب تاريخ دمشق (٤٢٤/٦)، وقال العراقي في تخريج الإحياء (٤٧٦/٤) إسناده ضعيف.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) ثبت سؤال الملكين في القبر في أحاديث صحاح مشاهير، كما ذكر المصنف، أخرجها البخاري ومسلم وغيرهما، لكنه لم يذكر هنا شيئاً يصلح للاحتجاج به فكلا حديثيه ضعيف، وقد كان له في الصحيح الثابت غنية.

قالوا: معلوم أن المساءلة والخطاب إنما يكون لمن هو حي يسمع ويجيب، فأما إذا مات، فقد زالت الحياة وانتقضت البينة وذلك يمنع من صحة السؤال والجواب. وإن قلتم إنه تعاد حياته إليه وروحه إليه فذلك بعيد أيضاً من جهة أنه لا سبيل إلى معرفة هذا، وقد بالغ بعض المغترين في ذلك فقالوا: إنا ندفن الميت ثم نأتي بعد أيام فنكشفه فنراه على الهيئة التي دفناه عليها لا يتغير عما تُرك عليه، ووضع بعضهم على صدر ميِّتِه شيئاً من الدخن ثم كشفه بعد أيام فرأى الدخن في الموضع الذي تركه.

قالوا: ولو كان يزول عما هو عليه لزال الدخن عن محله إلى (الأرض)[1] وإذا امتحن هذا بالاعتبار، فلم يوجد له أصل لم يثبت ذلك وما رويتموه فيه أخبار آحاد، وخبر الآحاد لا يوجب العلم، وإنما يوجب العمل، وهذه مسألة من مسائل العلم فلا يقبل فيها خبر الواحد/ . ٢٧٥/ ر

قلنا: أما قولكم أن من شرط السؤال والجواب الحياة فصحيح والأخبار قد ذكر في بعضها أنه تعاد روحه إليه / فيخاطب (وهو)[2] حي، وأما قولهم إنه قد انتقضت بنيته ١٦٨ب/ط بالموت (فلا)[3] يصح من وجهين: أحدهما: إن بنفس الموت لا تنتقض البنية، وقد يبقى الميت في قبره على بنيته زماناً لا يتغير عن حاله.

والثاني: أنه (قد)[4] ينتقض بعض البنية، ولا يمنع ذلك من وجود الحياة، ولهذا قد تقطع يدي الحيوان ورجليه وهو حي، وإن كانت البنية قد فسدت فها هنا أيضاً لا (يمتنع)[5]، مثل هذا، وأما من امتحن هذا بصفته في دفنه وترك الدُخن على صدره وعلى كتفه فليس بصحيح من جهة أن القادر على إقامته وإعادة الروح إليه في قبره، قادر أن يعيده ويعيد ما على صدره على ما كان عليه، ولأنا لا نقبل القياس (و)

(١) في (ط) أرض اللحت.

(٢) في (ط) فهي.

(٣) في (ر) لا.

(٤) سقطت من (ر)

(٥) في (ط) يمنع

المعقول إذا عـارض الأخبار الصحـيحة المشهورة، فـأما قولهم: إنها أخـبار آحاد فليس بصحيح من جـهة أنها أخبار قد ظهرت واشـتهرت ورويت في الصحاح وتلقـتها الأمة بالقبول، وعمل بها الناس ومثل هذا إذا وجد في الأحاديث (أوجب)[1] العلم.

(١) في (ط) وجب.

فصــل

عذاب القبر ونعيمه حق، وإن المؤمن يفتح له في قبره بابٌ إلى الجنة يجد منه الروح والنعيـم، والكافر يُفتح لـه باب إلى النار يجد منه العـذاب إلى يوم القيـامة. وذهبت طوائف المعتزلة إلى أنه لا عذاب في القبر ولا نعيم(1).

والدلالة على ذلك ما روي عن أبي سعيد الخـدري قال شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم جنازة فـقال رسول الله صلى الله عليـه وسلم: "يا أيها الناس إن هذه الأمَّة تُبتلى في قبورها، فإذا دُفن الإنسان فتفرق عنه أصحابه جاءه ملك في يده مطراق
فأقعده، وقال: ما تقول في هذا الرجل؟ فإن كان مؤمناً قال: أشهد أن لا إله إلا الله / ١١٦٩/
وأن محـمداً عبده ورسـوله فيقول: صـدقت. ثم يفتح له باب إلى النار فيـقول: هذا منزلك لو كفـرت بربك فأما إذا آمنت فهـذا منـزلك فيفتح له باب إلى الجنـة فيريد أن
ينهض إليه / فيـقول له: اسكن (ويفسح)(2) له في قبـره، وإن كان كافراً أو منافـقاً ٢٧٦/
يقول له ما تقول في هذا الرجـل فيقول: لا أدري سمعت الناس يقولون شـيئاً فقلت، فيقول لا دريت ولا تليت ولا اهتديت، ثم يـفتح له بابٌ إلى الجنة فيقول (له)(3) هذا منزلك لو آمنت بربك فأما إذا كفرت به، فإن هذا منزلك بُدلت به. ويفتح له بابٌ إلى

(1) المنسوب إلى المعتزلة أنهم ينكرون عذاب القبر، بينما يؤكد القـاضي عبد الجبار أن الأمة مجمعة على الاعتراف به، وبين القاضي ذلك بقوله: "إنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتـزلة ثم التحق بالمجبرة ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول إن المعتزلة ينكرون عـذاب القبر، ولا يقرون به"، وذكر ابن المرتضـي عن أبي علي أنه سئل عن عذاب القبر، فقال سـألت الشحام فقال ما منا أحد أنكره، وإنما يحكى ذلك عن ضـرار. انظر عبد الجبار: شـرح الأصول الخـمسة (ص٧٣٠)، المخـتصر في أصـول الدين (١/ ٢٧٧)، ابن المرتضي: طبـقات المعتـزلة / ت سوسنة - ديفـيلد فيلزر / ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م / (ص٧٢)، الجرجـاني: شرح المواقف (٨/ ٣١٧)، ابن القيم: الروح / ط المدني / من دون / (ص٧٦ وما بعدها).

(2) في (ط) فيفسح.

(3) سقطت من (ر).

النـار ثم يقمعه قمعة بالمطراق يسمعـها خلق الله كلهم غير الثقلين، فقال بعض القوم: يا رسول الله ما أحد يقوم عليه ملك في يده مطرقة إلا هيل عند ذلك فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم)(١): ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾(٢).

وقد روى عذاب القبر ونعيمه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة، منهم عـمر بن الخطاب وابن عـمر والبـراء بن عازب والمغـيرة بن شـعبة وأبـو موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم(٣).

وقد استدل أصـحابنا في هذه المسألة بالتفسير في آيات من القـرآن منها قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤]. وروي عن ابن عباس وجـماعة (قالوا)(٤): عذاب القبر، ومنها قوله تعالى(٥) في قصة فرعون وأصحابه ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥]. فذكر دخول النار بفاء التـعقيب عقيب الغرق وهو صحيح حسن والأخـبار نصوص فيه وصريحة به، وهي مـروية في الكتب الصحاح بالأسانيد المشهـورة، وهذه المسألة أيضاً مبنية على النقل دون العقل.

١٦٩ب/ط فأما المخالف فبنى الأمر فيها عـلى القياس / . قالوا: قد ثبت في العقل يقيناً وقطعاً أن الميت لا يحس ولا حياة فيه، وأن الألم في وصوله وحـصوله إنما هو مقيد مشروط بالحيـاة، فإذا عدمت الحـياة زال الإحســاس وبطل العذاب ومثل هذا لا نثبته بأخـبار الآحاد.

قلنا: هذا الكلام وأمـثاله لا يقابل الأخـبار فيـوقفهـا، ولا تترك لأجله، ولأن الله تعالى يجـعل في الأجسـام خاصة الإحـساس مع الانفـراد عن الأرواح، وهذا أمر لا يعجزه ولا يمتنع في قدرته، فإذا وردت به الآثار وجب ترك المعقول الظاهر معه / . ٢٧٧/ ر

(١) سقطت من (ر).

(٢) صحيح: أخرجه أحمد في المسند (٣/ ٣)، وابن أبي عاصم في السنة (رقم ٨٦٥) (١/ ٤١٧). وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣/ ٤٨) رجاله رجال الصحيح.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ط).

فصل

الحساب حق يحاسب الله (تعالى)[١] عباده، ومن تحقيق الحساب وزن الأعمال وأن الله (تعالى)[٢] يزن أعمال العباد في ميزان له كفتان ولسان. وذهبت المعتزلة إلى أن القول بالميزان باطلٌ ومحال[٣].

والدلالة عليه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۝٨ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ۝٩ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ۝١٠ نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[٤] [القارعة: ٦ - ١١]. وهذا صريح في وزن أعمال العباد، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في حديث طويل[٥]: "والميزان بيد الرحمن له كفتان، ولسان كفة من نور وكفة من ظلمة يوزن فيه أعمال العباد"[٦] وساق باقي الحديث.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨]، وهذا (يدل أيضا)[٧] على أن الأعمال توزن. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة قال: فأشفع إلى ربي فيقال: اذهب فمن وجدت في قلبه مثقال حبة حنطة من إيمان فأدخله الجنة، وذكر الشعير والخردلة[٨] وساق بقية الحديث.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) ذكر القاضي عبد الجبار أن بعض الناس ذهبوا إلى أن المراد بالميزان هو العدل وأبطل القاضي هذا المذهب بقوله: "ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا هذا المعقول منه، والمتعارف فيما بيننا، ولو كان الميزان هو العدل لكان لا يثبت بالثقل والخفة فيه معنى". انظر عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٧٣٥)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٣٢١)، التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص٦٩).

(٤) سقطت الآية: ١٠ من (ط).

(٥) في (ط) فيه طول.

(٦) لم أجد من خرّجه.

(٧) في (ط) أيضاً يدل

(٨) سبق تخريجه.

١٧٠/ط قالوا: القول / بوزن الأعمال بالميزان محال، من جهة أن الأعمال أعراض والعرض لا وزن له، ولا ثقل فيه، ولا خفة، وما ورد في هذا من الآيات والأخبار فالمراد به المعادلة والمقاربة على سبيل المجاز والاستعارة كما يقال: فلان كلامه ميزان عقله، وفلان يزن كلامه، ويقال ميزان الشمس، وإنما يراد به معيار ارتفاع الشمس ونزولها، فأما الميزان المعقول فلا.

قلنا: هذا مخالف لنص القرآن والسنة التي رويناها فلا يلتفت إلى القياس المعقول معها، والآثار في الميزان والوزن على سبيل الثقل والخفة منصوص عليه بقوله: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم﴾ [الأعراف: ٨، ٩]. وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧].

٢٧٨/ر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يأتي الرجل / السمين العظيم لا يزن عند الله جناح بعوضة"[1]، والأخبار في هذا كثيرة، وقد ذكرناها في كتابنا الكبير بأسانيدها، وما ذكروه من المجاز والاستعارة في الكلام عارضه دليل نقله عن الحقيقة.

فأما قولهم: إن الأعمال أعراض، والأعراض لا خفة لها ولا ثقل، فقد قيل (توزن)[2] صحائف الحسنات وصحائف السيئات، وقيل يوزن الثواب والإثم (والأول قد ذكر في الأثر)[3][4]، وقد حررنا ذلك وبينا فيه كلام أصحابنا في غير هذا الكتاب؛ لأن هذا الكتاب إنما هو على الاختصار والإشارة.

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري (٤٧٢٩) (٨/ ٤٢٦) عن أبي هريرة، ومسلم (٢٤٨٧) (٤/ ٢١٤٧)، الطبراني في الأوسط (١٩٤) (١/ ١٥٥) وغيرهم.

(٢) في (ط) بوزن.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) وهو الذي أيده القاضي عبد الجبار، وذكر وجهاً آخر وهو أنه يجوز أن يجعل الله تعالى النور علماً للطاعة والظلم أمارة للمعصية ثم يجعل النور في إحدى الكفتين والظلم في الكفة الأخرى فأيهما ترجحت حكم بها لصاحبها. انظر عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٧٣٥)، المختصر في أصول الدين (١/ ٢٧٨).

فصـــل

الشفـاعة في القـيامة حق وأول من يشـفع نبينا مـحمد صلى الله علـيه وسلم، ثم الملائكة والأنبياء والعلماء والشهداء والصالحون / ، وزعمت المعتزلة أنه لا شفاعة لأحد ١٧٠ب/ يوم القيامة(١).

والدلالة على ذلك النقل، فـإن هذه المسألة مما لا يدرك بالقـياس، ولا مـرجوع في معرفتها إلا إلى الكتاب والسنة، فمن ذلك قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾(٢) [الأنبياء: ٢٨]. فأخبر تعالى أنهم إنما يشفعون لمن ارتضى أن يشـفعـوا إليه فيـه ومن ذلك قوله تـعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. فأخبر تعالى أنه لا يشفع عنده أحد من عباده إلا بإذنه، ومن ذلك قوله تعالى في حق الكفار: ﴿فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ ﴿١٠٠﴾ وَلا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ [الشعراء: ١٠٠، ١٠١] فظاهره يقتضي أنه قد كان لغيرهم من يشفع وحرموا ذلك لأن ذلك (أكثر)(٣) في الندم وأشد في العقوبة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩].

رُوِيَ عن جماعة من أهل التفسير أن المقام المحـمود هو الشفاعة، ومما يقوي هذا الخبر المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا سـمعتم الأذان فقولوا: اللهم ربَّ هذه الدعوة التامـة والصلاة القائمة أعط محمـداً الوسيلة والفضيلة والدرجة الرفـيعة،

---

(١) وهذا بناء على رأيهم بأن من دخل النار بذنب لا يخـرج منها أبداً أمـا ما ثبت في الآثار من شفـاعة النبي صلى الله عليه وسلم فـهي عندهم لرفعة درجة المؤمنين، ولـيس للفساق وأصحاب الكبـائر منها نصيب وقد وضح القاضي عبد الجبار ذلك بقوله: إنه لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ثابتة للأمة وإنما الخلاف في أنها ثبتت لمن، فـعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين. . . فقد دلت الدلالة على أن العقوبة تسـتحق على الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشـفاعة النبي صلى الله عليه وسلم والحال ما تقدم. راجع عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة (ص٦٨٩).

(٢) في (ط) "وهم من خشية ربهم".

(٣) في (ط) أكبر

٢٧٩/ د وابعثه المقام المحمود الذي وعدته"(١). وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم / أنه قال: "سلوا الله لي الوسيلة فمن سألها حلت له الشفاعة"(٢)، وهذه الأخبار تؤكد هذا التفسير.

ودليل آخر: من الأحاديث الصحيحة المشهورة المروية في (كتب)(٣) الصحاح برواية الأثبات الثقات، فمن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله تعالى جعل لكل نبي دعوة مجابة، وإني ادخرت دعوتي شفاعة لأهل الكبائر من أمتي"(٤)، ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "أنا أول من ينشق عنه الأرض ولا فخر ولواء الحمد يوم القيامة بيدي ولا فخر وأنا أول من يُفتح له
١١٧١/ط باب الجنة ولا / فخر، وأنا أول شافع يوم القيامة ولا فخر"(٥).

ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم في بعض فيقولون: ألا نمضي إلى أبينا آدم ليشفع لنا؟ فيأتون آدم

---

(١) صحيح: أخرجه البخاري (٦١٤) (١/ ٩٤)، (٤٧١٩) (٨/ ٣٩٩)، وأحمد (٣/ ٣٥٤)، وأبو داود (٥٢٩) (١/ ٣٦٢)، والترمذي (١/ ٤١٣) (٢١١)، والنسائي في الصغرى (٢/ ٢٦)، وابن ماجه (٧٢٢) (١/ ٢٣٩).

(٢) صحيح: أخرجه مسلم (٣٨٤) (٣/ ٢٨٨)، وأحمد (٢/ ١٦٨)، (٣/ ٣٥٤)، والترمذي (٣٦١٤) (٥/ ٥٨٦) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في الصغرى (٢/ ٢٥).

(٣) في (ط) الكتب.

(٤) الحديث من دون ذكر أهل الكبائر، أخرجه البخاري (٦٣٠٤) (١١/ ٩٩)، (٧٤٧٤) (١٣/ ٧٤٧) ومسلم (١٩٨، ٢٠١) (١/ ١٨٨، ١٩٠)، وأحمد (١/ ٢٨١، ٢٩٥)، ٣/ ٢٨٤) وغيرها، والدارمي (٢/ ٢٣٥) (٢٨٠٩).

وقد ثبت من قوله صلى الله عليه وسلم: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" أخرجه أبو داود (٤٧٣٩) (٥/ ١٠٦)، والترمذي (٢٤٣٦) (٥/ ٦٢٥)، وابن ماجه (٤٣١٠) (٢/ ١٤٤١).

(٥) الحديث معناه صحيح وقد ثبتت ألفاظه في أحاديث متفرقة ولكن لم أجدها مجموعة في حديث واحد كما ذكر المصنف، وأغلب الظن أنه كان يذكر الأحاديث من حفظه فيؤدي ذلك إلى دخول الأحاديث في بعضها. أخرجه بأقل مما ذكره المصنف. أحمد في المسند (١/ ٢٨٢)، (٣/ ٢)، والترمذي (رقم ٣١٤٨) (٥/ ٣٠٨)، وابن أبي عاصم (٧٩٢ - ٧٩٥) (٢/ ٣٧٠).

فيقـولون: يا آدم أنت أبو البشر، وأنت الذي خلقك الله بيـده، ونفخ فيك من روحه فاشفع لنا إلى ربك فإما أن يدخلنا الجنة برحمته، وإما أن يردنا إلى الدنيا (فنعبده)[(١)]، فيقول: لست هناكم إني عصيت ربي فأخرجني من داره ولكن عليكم بإبراهيم، وساق الحديث إلى أن قال لهم عيسى عليكم بمحمد (صلى الله عليه وسلم)[(٢)]، قال: فيأتون فأقول: أنا لهـا ثم آتي إلى باب الجنة فأستطرق أو قـال فآخذ بحلقة باب الجنة فـيقول الخازن من أنت فأقول: أنا مـحمد فيقول: بك أُمرت أن لا أفتح لأحد قـبلك، فيفتح لي باب الجنة، فأدخل فأجد الجبار مستقبلي فـأخر له ساجداً فأحمده بمحامد لم يحمده بها أحد قـبلي فيدعني مـا شاء الله أن يدعني ثم يقول: يا محـمد ارفع رأسك، وقل يسمع، وسل تعطه، واشفع تُشـفَّع فأقول: يارب أمتي أمتي فيـقول الله تعالى: اذهب فمن وجدت في قلبـه مثقال حبـة حنطة من إيمان فأدخله الجنة»[(٣)]، وساق الحديث، وفيه طول اختصرناه.

ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه قال: «أنا أول شافع، وأول مشفع ثم تشفع الملائكة ثم النبيون ثم الشهداء ثم الصالحون الأمثل فالأمثل»[(٤)] / . ٢٨٠/ ر

ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليـه وسلم أنه قال: « (يأتي)[(٥)] الطفل يوم القيامة مـحبنطئا[(٦)] على باب الجنة فيقال له: ادخل الجنة فـيقول لا أدخل حتى يدخل والدي، وفي لفظ آخر لا أدخل حتى يدخل أبي»[(٧)].

---

(١) في (ر) فنعتبده.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) لم أجد من خرجه.

(٥) سقطت من (ر).

(٦) المحبنطـئ: هو المستبطئ للـشيء، الممتنع امتـناع طلب لا امتناع إباء (تاج العـروس (٥/ ١٧٧) مادة «حبنط».

(٧) أخرجه أحـمد (٤/ ١٠٥)، والطبراني في الكبيـر (٤٠٠١) (١٩/ ٤١٦)، وقال الهيثـمي في مجمع الزوائد (٤/ ٢٥٨) فيه علي بن الربيع، ضعيف

ومن ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى على طفل فقال اللهم

١٧١ب/ط اجعله فرطاً لوالديه وشفيعاً / لهما[١]، ومعلوم أنه لا يسأل ما لا سبيل إليه، ولو كان ذلك لأنكرِ عليه، ومعلوم أن هذا دعاء مشروع في حق الأطفال إلى زماننا هذا لا يوجد له نكير.

و[٢] احتج المخالف بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من قتل نفسه بحديدة، فإنه (يَجَأُ)[٣] بها يوم القيامة بطنه في النار خالداً مخلداً فيها[٤]، قالوا: وهذا ذنب من فروع الإيمان وهو (مُخلد)[٥] به. (ولو)[٦] كانت الشفاعة جائزة (لكانت)[٧] في حق هذا.

والجواب[٨]: أن هذا محمول على من قتل نفسه مستحلاً لذلك ومن استحل قتل نفسه كفر بذلك، وخلد في النار ولا تنفعه الشفاعة.

واحتج بقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

والجواب[٩]: أن الظالمين هاهنا المراد بهم الكفار وأولئك لا تلحقهم الشفاعة، والله تعالى قد (سمى)[١٠] الكافر ظالماً بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

---

(١) لم أجد من خرجه.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) يجأ: بفتح أوله وتخفيف الجيم وبالهمز أي يطعن بها والأصل في يجأ يوجأ (فتح الباري ٢٤٨/١٠).

(٤) صحيح: أخرجه البخاري (٥٧٧٨) (٢٤٧/١٠)، ومسلم (رقم ١٧٥) (١٠٢/١) والنسائي في الصغرى ٦٦/٤، والترمذي (٢٠٤٤/ (٣٨٦/٤).

(٥) في (ر) مخله.

(٦) في (ط) فلو.

(٧) في (ط) لكان.

(٨) في (ط) فالجواب.

(٩) في (ط) فالجواب.

(١٠) في (ط) يسمى.

قالوا: معلوم أن دار الآخرة دار الجزاء والعدل واستيفاء الحقوق، فإذا أسقطت الذنوب وأزيلت العقوبات بالشفاعات كان في ذلك إمراج لأهل الباطل في ذنوبهم، ثم (يتوكلون)[1] على الشفاعة فيؤدي ذلك إلى فساد عظيم مع الخروج عن حقيقة الجزاء والعدل ورد المظالم، وهذا غير جائز.

قلنا: كما إن الآخرة دار الجزاء والعدل هي دار الإنعام والفضل، ومن الإنعام أن تُقبل شفاعة الشافعين في المذنبين، وقد بينا في مسألة قبول التوبة أن العفو والمغفرة لا ينافي العدل؛ من جهة أنه إسقاط حق، ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
قال: "إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ ألا لا يقوم إلا من وقع أجره على الله / ٢٨١/
فيقولون: من هذا؟ فيقول: من عفا عن أخيه المسلم"[2]، وإذا كان العفو / محموداً ٠/١١٧٢
في حق العباد وفيه الفضل والإحسان مع كونه فقيراً إلى عوضه، فالله (تعالى)[3] الغني أولى بالمحامد والمدائح مع (غناه)[4] وفضله.

(١) في (ط) يتكلمون.

(٢) لم أجد من خرجه.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) غنائه.

فصل

لا يُخَلِّدُ الله تعالى في النار مذنبي المسلمين، بل يعذبهم بذنوبهم أو بعضها ويقبل فيهم شفاعة الشافعين فيخرجهم من النار. وذهبت طوائف من المعتزلة (إلى)[1] أن الله تعالى يخلد في النار كل من دخلها من المسلمين.

والدلالة على ما قلناه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يخرج قوم من النار بعد ما (امتحشوا)[2] وصاروا فحماً فيلقون في نهر الحياة، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل، ثم يدخلهم الله الجنة مكتوباً على جباههم هؤلاء الجهنميون"[3]، وهذا حديث صحيح مشهور نقله الأئمة الثقات، وتلقته الأمة بالقبول. وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في حديث الشفاعة: "فيُخرج الله تعالى من النار من قال لا إله إلا الله في عمره (مخلصاً)[4] مرة واحدة، وفي لفظ آخر في حديث الشفاعة: "(فلا)[5] يبقى إلا من حبسه القرآن"[6] يريد به من أخبر الله تعالى عنه أنه مخلد لكفره.

ودليل آخر: قد ثبت للمذنب الملّي وصف الإسلام، وله خصال من خصال الإيمان، فلو جاز لقائل أن يقول يسقط حكم ما ثبت من إسلامه وإيمانه لما ثبت من ارتكاب ذنوبه لجاز أن يقول قائل: بل يسقط حكم ما ثبت من ذنوبه وخطاياه لما ثبت من إسلامه، وخصال إيمانه، ويقفان (على)[7] سواء، بل هذا القائل أرجح من وجهين:

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ر) امتشحوا.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) ولا.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سقطت من (ط).

أحدهما: أن العفو عنه من باب الإنعام والفضل، (والله)[1] تعالى أهل (ذلك)[2] ووليه، وذلك مما يمدح عليه على ما قدمنا.

والثاني: أن الاستيفاء بقدر الجريمة لا (أكثر)[3] من ذلك من باب العدل والله تعالى العدل الذي لا يجور في حكمه، والذي ذكروه يمنع من استعمال العدل، ومن استعمال الجود والفضل وذلك يقتضي المذام، والله تعالى / يتنزه عن ذلك. ١٧٢ب/ ٠

واحتج المخالف بأن الله تعالى / لم يذكر أحداً دخل النار إلا وذكر أنه خالد فيها، ٢٨٢/ ر فإذا ثبت أن هذا المذنب المرتكب للكبائر الذي مات مصراً عليها لا شك أنه يدخل النار ويردها، وأنه يستحقها بذنبه فإذا دخل النار وجب أن لا يكون له سبيل إلى النجاة منها، لأنه لم يرد ذلك في القرآن، وما روي في السنة فأخبار آحاد لا توجب العلم فلا نترك القرآن الذي ثبت بالتواتر بطريق مظنون.

والجواب[4]: أن جميع ما ذكر فيه الخلود وارد في الكفار، فأما في أهل الذنوب من (أهل)[5] الملة فلا ذكر لهم في ذلك، ولا مساواة بينهم وبين الكفار، ولهذا نفى الله تعالى المساواة بينهم بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لاَّ يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨] ومثله في القرآن كثير. وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧١، ٧٢]. وقوله: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾[6] [التوبة: ١٠٦] وقوله: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٢]. هذه الآيات تدل على أنهم يُعذَّبون بذنوبهم لا غير، وإذا ثبت هذا فليس الأخبار الواردة معارضة للقرآن بل موافقة له فلا يؤدي القول بها إلى إسقاط القرآن.

---

(١) في (ط) فالله.

(٢) في (ط) لذلك.

(٣) في (ر) لأكثر.

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) سقطت من (ط).

(٦) سقطت من (ط).

فصل

القضايا الواقعة على الموجودات من حسن وقبيح وواجب ومحظور وجائز، ومدح وذم وثواب وعقاب وأمثال ذلك متلقاه من الشرع، ولم يثبت شيء منها بالعقل. وهو اختيار عامة مشايخنا. وكان أبو الحسن التميمي[(١)] من أصحابنا يقول: إنها من قضايا العقل وهو قول المعتزلة[(٢)].

والدلالة على ذلك من طريقين: أحدهما: النقل، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء: ١٥] أخبر الله تعالى في هذه الآية أن العذاب إنما هو
١١٧٣/ط ببعثه الرسل لا بالعقل / وعلى قولهم إنه بالعقل. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ
٢٨٣/ ر الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] / فدل على أن العقل ليس بحجة ملزمة، وإنما هو آلة موصلة.

والطريق الثاني المعقول: فمن ذلك أنه لو كان العقل طريقاً إلى الحكم (بقضية)[(٣)] لوجب أن يتسلط على كل القضايا، ونحن نعلم انحصار العقل عن كثير من القضايا

---

(١) عبد العزيز بن الحارث أحد فقهاء الحنابلة الكبار، ولد سنة سبع عشرة وثلاثمائة، توفي في ذي القعدة من سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة. راجع ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة (٢/ ١٣٩)، الخطيب: تاريخ بغداد (١٠/ ٤٦٢)، معجم المؤلفين (٥/ ٢٤٤).

(٢) أكثر أهل السنة على أن الواجب والمحظور والثواب والعقاب أحكام متلقاة من الشرع وهو مذهب الأشاعرة، أما الحسن والقبح فالعقل قد يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها وأن فاعل الحسن ممدوح وفاعل القبيح مذموم لكن لا يترتب على ذلك حصول الثواب أو العقاب على الفعل أو الترك إلا بعد ورود الشرع. ويرى المعتزلة أن الحسن والقبح عقليان وأن فاعل الحسن يستحق الثواب وفاعل القبيح يستحق العقاب وإن لم يرد بذلك شرع وكذلك ما دل العقل على وجوبه ففاعله مثاب وإن لم يرد بذلك شرع أيضاً. انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٨/ ٣٣٤،٣٤٦)، عبد الجبار: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٣٢، ٢٣٤)، البغدادي: أصول الدين (ص٢٤، ٢٥)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ١٨١)، الجويني: الإرشاد (ص٢٢٨)، اللالكائي: شرح أصول السنة (١/ ١٩٣).

(٣) في (ر) بقضيته.

حتى يبقى فيها متحيراً، يدخل فيها على سبيل (القهر)[1] والغلبة، فمن ذلك واجبات العبادات بأسرها (الوضوء)[2] والصلاة والصوم والزكاة والحج ليس شيء من قضاياها وصورها وأحوالها إلا والعقل محجور (عليه)[3] فيه، ممنوع من الوقوف على معناه، ومن ذلك المقادير والمعدودات فإنها أيضاً لا (يهتدي)[4] العقل إليها مثل تقدير النصاب (بخمس من الإبل تارة)[5] وتارة بعشر، وتارة بأكثر، وكذلك سائر نُصب الزكاة وأعداد الركعات، وأعداد أشواط (الحج)[6] والطواف والسعي وأمثاله، وكذلك مقادير العدة فمنها شهرٌ ومنها ثلاثة أشهر ومنها ثلاث حيض وأمثال ذلك، وإذا أثبت هذا بطل أن تكون القضايا مضافة إليه، إذ لو كان كذلك لما التزم قضية يأباها ويعجز عن تحصيل معناها، ألا ترى أن الشرع لما كان قاضياً لم تنخرم عنه قضية، وهذا جليٌّ واضح.

قالوا: هذه القضايا التي ذكرتم وإن عجز العقل عن فهمها إلا أنه قد وثق فيها بحكمة المُكَلِّفْ المُلزم، وأنه وضع قضاياه على المصلحة، غير أنه أخفى عنا الوصول إليها فسلمنا لذلك وهذا إنما عرفناه بالعقل فما خرجنا عن قضية العقل فيه.

قلنا: انقباضه عند البحث عن فهم المصلحة والحكمة تسليم لغيره / ودخول في ١٧٣ب/ قضية من سواه على وجه القهر والقسر.

وهذا كاف في تقصيره، ونقصه عن العلم بحقائق المصالح، والوقوف على غاياتها، (وإن)[7] اطلاعه على ما ظهر لا بسبب أبداه من نفسه، وإنما هو تعليم تسلمه من غيره

(١) في (ط) الفهم.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) بالأصل "يتهدى".

(٥) في (ط) "في الإبل تارة بخمس".

(٦) في (ط) في.

(٧) سقطت من (ط).

غير أنه لما (مرن)[1] عليه وأنِسَ به، وبعد (عنه)[2] المبتدي به قضى (بأنه)[3] مستفاد من عنده، وهو في هذه الدعوى كاذب قطعاً، (ويشهد) [4] لهذا شيئان:

٢٨٤/ ر أحدهما: أنا / نعلم ونتحقق أن العقل إنما يصل إلى (المعارف)[5] بالملابسة والتجربة وإلا فلو نشأ الإنسان بحكم ألوحدة، وعاش على الانفراد والعزلة، لخفي عليه عامة أمور دنياه ولم يقف على مطلوب أمر. ويشهد لهذا أن من لم يمارس الأعمال لم يثبت له الاختيار، ولم يوصف بالرشد، ولو كانت الأمور من قضايا العقل لعلمها بنوادر الأحوال، ويشهد لهذا أن الله تعالى افتتح أبانا آدم بتعليم الأسماء كلها فدل على أنه لا سبيل للعقل بنفسه إلى ذلك.

والثاني: أنا نعلم ونتحقق أن العقل محبوس في القلب أو الرأس على اختلاف الناس فيه محجورٌ عليه في التصرف بنفسه، وإنما يصل (إلى)[6] المعارف بوسائط الآلات والأدوات من السمع والبصر وبقية آلات الحس، وهذه الآلات إنما توصل إليه صور الموجودات وكيفياتها وتأثيراتها إلى غير ذلك مما ندركه بالآلات المدركة فهو يحمل عنها، ويتصرف (فيما توصله)[7] إليه، فأما أن يكون ذلك ابتكاراً من نفسه فلا، وإذا ثبت هذا علمنا أنه لا معرفة للعقل بشيء إلا بطريق البلاغة والخبر لاغير، وهذا جليٌّ واضح لا خفاء به.

قالوا: الأدوات توصل إلى العقل الصور، والكيفيات، والخواص، فيتصرف فيها

١١٧٤/ط تصرف الطبيب في آلة الصيدلة، والقضايا حكمه / وتعريف الأعيان والصفات منقولة إليه.

(١) في (ط) قرن.

(٢) في (ر) عنده.

(٣) في (ط) أنه

(٤) في (ط) وشهد.

(٥) في (ر) معارف

(٦) سقطت من (ر).

(٧) في (ط) فيها بوصلة.

قلنا: اعلم أن القضايا يتعلمها العقل، ويتصرف في فهمها (أما)[1] في إنشاء أمر يديه من قبل نفسه فلا، وهذا جليٌّ واضح.

واحتج المخالف بأن قال: إذا أنصف الإنسان من نفسه علم (ببداهة)[2] العقول أن الإحسان حسن، والإيلام قبيح، وأن من أنعم على إنسان نعمة والاها واستدامها، وحصل له نفعها أنه يستحق عليه الشكر فيكون شكره واجباً عقلاً، (وإنا)[3] لا نحتاج في ذلك إلى شرع حتى لو أنكر ذلك منكر استجهله العقلاء وأزروا على عقله، ولو لم يكن ذلك من قضية العقل لافتقر الأمر فيه إلى شرع، وهذا معدوم.

والجواب: أنه إنما نسلم لهم / هذه الدعوى لو كان العقل سابقاً للشرع أو منفرداً عنه في زمان ما ونحن نعلم أن الله تعالى افتتح هذا العالم الإنسي بالأب الأكبر آدم، وأنه أرسله إلى ولده وعلمه الأسماء كلها (فجميع)[4] ما تدعيه العقول يُسلم لها فيه الدعوى إذا لم يكن سبقها من وطأ لها التعريف ووقفها على المطلوب. ٢٨٥/ ر

ولأنا لا ننكر أن العقل يدرك (بعض)[5] الأحوال ويعلمها، إما بالعادة المطردة أو بالأُنس أو باستخراج التعليل ويكون بذلك موافقاً للشرع السابق له، والقاضي عليه، لكنه جهل سبقه إليه، فظن أنه المبتكر له، فإن كثيراً مما أتى به الشرع جلاه بالبيان والبرهان عن العقل حتى لصق به وقبله، واستقرت صحته عنده، ثم بقيت المعاني متداولة ونسي المبلغ، وكذب المنتحل المدعي، ومثل هذا لا يعول عليه.

(وأما)[6] قولهم إن شكر المنعم يجب عقلاً فليس بصحيح، بل كثير من العقلاء يقولون: إن شكر المنعم لا يجب عقلاً، من جهة أنه لو قيل لنا: من المنعم؟ لقلنا من فعل الإحسان مجاناً، لا يرغب عنه في عوض ولا تحصيل بدل، إذ كان طالب البدل

(١) في (ط) فأما.

(٢) في (ط) ببديه.

(٣) في (ط) ولأنا.

(٤) في (ط) بجميع.

(٥) في (ر) ببعض.

(٦) في (ط) فأما.

١٧٤ب/ط ومحصل العوض تاجراً لا منعماً محسناً، فلو كان الشكر / عنه واجباً لأفضى إلى خروجه عن الإنعام، وهذا جلي واضح في أن (شكر)[١] المنعم لا يجب عقلاً.

قالوا: لو كان العقل لا يقضي بالوجوب لوجب إذا حضرنا متنحل للنبوة لا يجب علينا سماع قوله، ولا النظر في معجزته، وذلك يؤدي إلى أنه لا يتبع الرسول ولا نلتفت إلى قوله، وما يؤدي إلى ذلك فهو قول محال لما يؤدي إلى إبطال الشرائع.

قلنا: إذا ثبت أن الله تعالى افتتح العالم بنبوة أبيهم آدم، فإنما وجب عليهم الاتباع (للأنبياء)[٢] ومطالبتهم بالمعجزات نقلا (عنه)[٣]؛ لأنه عرَّفهم أنه ما من أمة إلا وسيبعث فيها نبي، وأنه لابد له في نبوته من إثبات معجزة فطالبوه بذلك واتبعوه عند ثبوت حجته؛ ولأن النبي (صلى الله عليه وسلم)[٤] في ظهوره بالشرع يجري مجرى
٢٨٦/ ر المدعي المطالب بالحق / لخصمه والأصل في المطلوب (براءة)[٥] ذمته من حق، إلا أن العلائق حدوثها ممكن، فلابد للمدعى عليه من مطالبة المدعي بالحجة إما ليظهر العلائق الملزمة فإن عدمت فليبقى ذلك المدعى عليه على حكم الأصل، وهذه قضية شرعية يقبلها (العقل)[٦] ولا يأباها وقد (مرنت)[٧] عليها العادات واستقرت في النفوس ويحقق هذا أنه لو قال أنا نبي ولكن ليس إليكم لم نطالبه بالبينة على نبوته (وصحة)[٨] دعواه؛ لأنا أبرياء من دعوته (فعلمنا)[٩] أن هذه قضية شرعية أنس بها العقل وعمل بها.

---

(١) في (ر) الشكر.

(٢) في (ط) اتباع الأنبياء

(٣) في (ط) عنهم.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ر) براة

(٦) في (ط) العقول.

(٧) في (ط) مرت

(٨) في (ط) بصحة.

الباب السادس
القول في النبوّات

فصـــل

إرسال الرسل من الله تعالى إلى عباده أمر جائز، وذهبت طوائف من (الملحدة)(١) والبراهمة والدهرية إلى أن ذلك غير جائز، وحُكي عن طائفة من الملحدة أنهم قالوا الرسالة جائزة لكن الرسول إلى كل إنسان ما آتاه الله من العقل.

والدلالة على قولنا أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أن للعالم إلهاً (يملكهم)(٢)، وأن له عليهم حقاً بمقتضى الملكة. وقد ثبت تقصير العباد عن / النهايات في العلم، حتى تجد ١١٧٥/ط كثيراً من المعلومات قصروا عنها، واحتاجوا فيها إلى قبول الأخبار لتقصير العقول عن بلوغها إلا بطريق التلقي والنقل. والسر الذي يستند هذا إليه أن الإله الواحد انفرد بالعلم الكلي، فلو استغنى العالم عن أخذهم عنه لأدى ذلك إلى مساواتهم له في العلم، وذلك أمر نعلم فساده قطعاً ويقيناً وعليه أدلة جلية قاطعة، وإذا ثبت افتقارهم إلى دقيق العلم وغوامض الحكمة وعرفان ما يجب له على العباد، اقتضى (ذلك)(٣) جواز مبلغ يُنَصِّبُهُ لهم ليوصلهم من ذلك إلى ما خفي عليهم مما لا تتم استقامتهم إلا به.

ودليل آخر: قد نجد تباين العقلاء في كثير من المسائل واختلافهم في تحسين مستحسن وتقبيح / مستقبح، وقد يتعلق كل واحد من المختلفين بأمر يرى وقوفه معه، ٢٨٧/ ر ولو كان العالم يستقلون بنفوسهم ويستغنون بعقولهم في جميع ما يحتاجون إليه لاقتضى ذلك أن تزول الشبه (عنهم)(٤)، ويقفون بأجمعهم على الحجة الموجبة للخلاص المعقبة للسلامة ولما علم تباينهم في ذلك جداً وأن كل واحد منهم يعيب على الآخر مسألة ويوافقه في أخرى. دل على ارتضاء كل واحد منهم عقل صاحبه فيما

(١) في (ط) الملاحدة.

(٢) في (ط) يملكه.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ر) عنه

وافق والطعن عليه فيما خالف. وهذا إقرار من الكل بالتقصير والحاجة وذلك يوجب افتقارهم إلى إخبار الباري تعالى لهم بما خفي عليهم، وهذا دليل كاف في تجويز إرسال الرسل جليٌّ واضح.

قالوا: الاختلاف الواقع بينهم عند الاشتباه لا يعطي خروج الكل عن (الإصابة)[1]. بل يقضي بإصابة واحد وخطأ آخر. فإذا قد ثبت أن كل العقول لا تخرج عنها كل
١٧٥ب/ط الإصابة، فقد حصل الغنى لهم عن أعلامهم / بما (علموه)[2] ووصلوا إليه، ولو أن ذلك القاصر اتسع زمانه، وأجاد نظره ساوى المصيب في الوصول إلى الحق غير أنه عوقته عوائق فيبقى على تقصيره. ونحن لا ننكر تقصير الآحاد ولا نجيز خروج الحق عن الكل.

قلنا: المسائل ثلاثة أقسام: أحدها: قسم اتفقوا على معرفته والتساوي فيه. والثاني: (قسم)[3] اتفقوا على جهالته وأنه لا سبيل لهم إليه. والثالث: قسم تنازعوا فيه.

فالقسم الأوسط يوجب افتقار الكل إلى من يوقفهم على الصواب فيه، وقد وجد في ذلك مسائل جماعة منها علم الكواكب وانتقالاتها (وأسمائها)[4] وصورها، ومنها علم الخواص والطبائع، ومنها ما يجب (للإله)[5] من الحقوق الثابتة بمقتضى الملكة التي يحصل بها رضاه، والقسم الأخير وهو ما اختلفوا فيه فيفتقرون إلى إزالة الاشتباه وبيان محض الحق فيه كالذي قبله وهذا يبطل ما قالوه.

---

(١) في (ط) أصله.

(٢) في (ط) عملوه.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ر) واسماؤها.

(٥) في (ر) للإاله.

فصـــل

الشرائع على ضربين:

أحدهما: معلوم يستند في تحصيله إلى الخبر. فهذا مما لا يجوز دخول النسخ فيه وذلك مثل إثبات / الإله ومعرفة ما يستحقه من التوحيد والأسماء والصفات وأمثال ذلك، ولهذا تساوت الشرائع في جميع ذلك، ولم يختلف فيه. والأصل في هذا أن دخول النسخ على الأخبار المحضة يؤدي إلى الكذب وقد استوفينا ذلك في مواضع منها **أصول الفقه**، ومنها كتاب **ناسخ القرآن ومنسوخه**، بما يغنينا عن الإطالة هاهنا وانعقاد الإجماع عليه كافٍ فيه ولذلك لم نفتقر إلى الإسهاب. ٢٨٨/ ر

والضرب الثاني: المعلومات التكاليفية من الأمر والنهي. فهذا مما يجوز دخول النسخ عليه فيجوز أن تأتي ملة من ذلك ثم تأتي (ملة أخرى بعدها)[1] بنسخها أو (بنسخ كثيرٍ)[2] من أحكامها / وذهبت طوائف اليهود إلى أنه لا يجوز نسخ الشرائع، ثم اختلفوا فقالت طائفة منهم لا يجوز ذلك شرعاً ولا عقلاً، ولا وُجِدَ ذلك أصلاً، وقالت طائفة أخرى منهم يجوز ذلك عقلاً ولا يجوز شرعاً وقالت طائفة أخرى يجوز شرعاً ولا يجوز عقلاً، وقال قوم منهم يجوز نسخ الأخف بالأغلظ فأما بمثله أو دونه فلا. وهذه المسألة بنوا عليها أمر عيسى ونبينا محمد -عليهما السلام- فمنهم من قال: إنهما كانا مُحتَالين ولا نبوة لهما، ومنهم من قال: (إنهما)[3] كانا نبيين إلا أنهما لم يبعثا بنسخ شريعة موسى لأن النسخ لا يجوز، ومنهم من قال في عيسى ذلك، فأما محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم قالوا إنه بُعث إلى العرب والأميين فأما إلى بني إسرائيل فلم يُبعث إليهم. ١٧٦/أ ط

والدلالة على جواز النسخ في الجملة يقع بطريقين: أحدهما بطريق الدلالة عليه،

(١) في (ط) تأتي بعدها ملة أخرى.

(٢) في (ر) كثيراً.

(٣) سقطت من (ر)

والثاني بطريق الوجود والوقوع. فأما الدلالة عليه فنقول: الشرائع الأمر فيها موقوف على إرادة المُشرِّع المُكلِّف عند قوم وعلى المصلحة عند آخرين.

فإن كانت موقوفة على الإرادة المطلقة فليس بمستبعد أن يريد المريد أمراً من الأمور في (زمان دون زمان)[1]، وفي حق قوم دون قوم، (وهذا)[2] نجده واقعاً فيما بيننا

٢٨٩/ د وإرادة الانتقال في ذلك تتلو البداية الثابتة / فإنه كما أراد أن يبعث زيداً دون عمرو، وأراد أن يكون أحد الرجلين رسولاً، والآخر مُرسلاً إليه، فكذلك يجوز أن يريد تكليفه أمراً دون غيره وهذا جليّ واضح لا إشكال فيه وإن كان الأمر مبنياً على المصلحة فقد تختلف المصالح باختلاف الأشخاص تارة وباختلاف الأزمان أخرى، وقد يكون الأمر مصلحة على صفة ومفسدة على صفة، وقد يكون حسناً في وقت قبيحاً

١٧٦ب/ط في وقت /[3] فاقتضى ذلك جواز النسخ والتغيير وهذا واضح جلي.

قالوا: كلا الأمرين لا يقتضي جواز النسخ. أما على قول القائلين بأن التكليف موقوف على الإرادة، فإن الإرادة مضبوطة بالصحة التي تمنع من التناقض والعبث، وفي النسخ تناقض وعبث كما أن النبوة عندكم موقوفة على الإرادة وإن كانت مضبوطة بالصحة، حتى لا يكون النبي كاذباً ولا مجنوناً وأما على قول القائلين بالمصلحة ففاسد من جهة أن الشيء متى كان مصلحة وجب أن لا ينقلب إلى فساد، ولا يجوز الانحراف عنه مع كونه مصلحة.

قلنا: الإرادة مشروطة في حق الحكيم بالصحة، فإذا ثبت للمراد مقصود صحيح معلق بزمان أو شخص حتى زال بزوال الزمان أو الشخص كان ذلك بعيداً عن العبث، محروساً من التناقض وهذا يعلمه كل عاقل من نفسه، فإن الانتقال عن المراد ليس بممنوع منه وفي نسخ الشرائع مقصود صحيح، وهو الابتلاء الذي يظهر معه القبول والطاعة والانقياد والتسليم وترك الاعتراض، وقد نبه الله تعالى على[4] ذلك بقوله:

---

(١) في (ط) في زمن دون زمن

(٢) بالأصل ولهذا

(٣) سقطت ص ١٧٧ من (ط) من أول هنا

(٤) غير موجوده بالأصل

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ١٠١] وإذا ثبت فيه مقصود صحيح، ومطلوب معتبر لم يدخل في حيز العبث، وأما المصالح فلا يبعد أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، وفي حق شخص دون شخص على ما قررنا، ولهذا العبادات عندهم تختص بمواضع، وهي الهياكل المعدة دون غيرها، ويحل صيد السمك إلا في يوم السبت وأمثال ذلك، فبان بهذا أن المصالح تختلف على ما ذكرنا.

الطريق / الثاني: وهو وجود ذلك ووقوعه على وجه لا يدفعه إلا معاند لا يلتفت إليه، وذلك أنه قد ثبت من شريعة آدم وأنبياء بعده أنه يجوز للإنسان أن يتزوج بأمه وبأخته وابنته، وجميع محارمه، وعلى هذا دين المجوس الذين ينتمون إلى إدريس، وذلك مرفوع في دين موسى منسوخ بعد أن كان شرعاً وكذلك كان العمل في السبت مباحاً، وصيد السمك فيه مباحاً وإنما حرم ذلك في زمان موسى. ومن ذلك الشحوم كانت مباحة في الدين السالف، وإنما حُرمت في (دين)[1] موسى بعد أن مضى برهة من زمانه، وهي مباحة. ولو تتبع ذلك لكثر، وإذا كان ذلك واقعاً موجوداً فدخلوا فيه والتزموه كان امتناعهم منه فيما بعد ذلك أمراً باطلاً. ٢٩٠/ ر

واحتج المخالف: بأن اختيار ما يختار ديناً ويصلح للرضا، ليس ذلك إلا لما هو عليه من وصف الصلاح والحسن واستحقاق المدح لمتابعه، وإنما هو كذلك لما هو عليه من صفاته النفسية وصفات النفس لا تتغير ما كانت النفس باقية، والإعراض عن الحسن والمصالح وهو على ما به أمر محال، وقد ثبت أن شريعة موسى صلاح وحق ودين مرضي لله عز وجل، فلا وجه للرجوع عنه مع بقائه على صفة المدح والصحة.

والجواب: أنا لا نقول أن ما شرع من الدين صالح لنفسه وعينه، وإنما هو صالح لإرادة الشارع له، والدليل على هذا أنه قد يكون الشيء بعينه على صفة حسناً، وعلى صفة أخرى قبيحاً. كالوطء إذا استند إلى عقد كان مباحاً وحسناً وإن كان على صفة الزنا كان قبيحاً، ولو كان الحكمان ثابتين له لنفسه ولعينه لما جاز أن يتغير عن ذلك

(١) كررت في (ر).

بحال؛ ولأنا قد بينا أنه قد يكون الشيء صالحاً في حق شخص (دون شخص)[1] ألا ترى أن التكليف صالح في حق موسى وهارون ومن وافقهما ولا صلاح فيه في حق فرعون وهامان ومن وافقهما في مخالفة الشرع، وكذلك قد يكون صلاحاً في زمان دون زمان فإن ترك العمل في السبت صلاح/ [2] وفي غير السبت لا صلاح فيه، ولهذا

٢٩١/ ر تجب العبادات في زمان دون زمان/، ويحرم فعلها في زمان دون زمان، وفي مكان دون مكان، ألا ترى أن من دينهم أن الصلاة في الهياكل حسنة وفي غير الهياكل الخاصة بخلاف ذلك، وكذلك قد كان إباحة السبت زماناً قبل موسى (صلاحاً)[3] ثم صار في حق الناس في زمان موسى غير صالح، على ما قررنا ذلك فيما تقدم من الأشياء المنسوخة.

واحتج بأنه إنما يختار المختار أمراً ويراه صواباً إذا ظهرت له صحته ومصلحته وحسنه، فإذا انتقل عنه فلا يكون الانتقال عنه إلا على سبيل البداء وهو أن يظهر له من فساده ما لم يكن ظهر حين اختياره، وهذا إنما يجوز في حق من تخفى عليه الأمور وحقائقها، والله تعالى لا يجوز في حقه ذلك.

والجواب[4]: أن البداء يخالف النسخ، وذلك أن النسخ هو علم الأمر بحال (الناسخ)[5] حين علمه بحال المنسوخ، والبداء أن يخفى عليه الثاني في حال اختياره للأمر الأول، وإذا اختلف البداء وأمر النسخ وجب أن يكون أحدهما غير الآخر.

ومما يحقق هذا، وهو أن الله تعالى صرف العالم باختلاف الصفات والأحوال (وتغييرها)[6] (وتقلبها)[7]، فتارة يكون الإنسان نطفة، وتارة يكون مضغة، وتارة يكون

---

(١) غير موجودة بالأصل.

(٢) من هنا موجود في (ط).

(٣) في (ط) صالحاً.

(٤) في (ط) فالجواب.

(٥) في (ر) الناس.

(٦) في (ط) وتغييرها.

(٧) في (ط) وتعليمها.

علقة، وتارة عظماً عليه لحم وعصب، وتارة طفلاً، وتارة صبياً، وتارة غلاماً، وتارة شاباً، وتارة كهلاً، وتارة شيخاً، وتارة حياً، وتارة ميتاً، وتارة منتقضاً، ولا يدل ذلك على إثبات البداء في حقه، بل إنما هو اختيار الأحوال وإظهار الحكمة فيها على ما بينه في كتابه واستخرجه العلماء من الحكم في ذلك، وهذا ظاهر لا خفاء به، فكذلك لا يبعد أن يكون في الخطاب مثل ذلك ولا فرق / . ١١٧٨/ط

فصل

نبينا محمد صلى الله عليه وسلم نبي (رسول)(١) بعثه الله إلى جميع العالمين، وذهبت (طوائف)(٢) اليهود والنصارى إلى أنه ليس بنبي، وقالت طائفة يسيرة منهم هو نبي إلى العرب لا إلى بني إسرائيل.

٢٩٢/ ر والدلالة على نبوته ظهور المعجزة / على (يده)(٣) وذلك أن المعجزة هي دليل النبوة والرسالة، وإنما سُمي دليل النبوة والرسالة معجزة من جهة أنه يعجز عنه جميع العباد إلا بمعونة من الله تعالى لواحد يخص به، ويحصل له بطريق إلهي، فهو بذلك ناقض للعادات، خارج عن المعهود المتعارف الذي تنتهي القدرة إلى مثله أو إلى ما يقاربه.

وقد وجد ذلك على يد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عدة مرار كثيرة. فمن ذلك القرآن، وهو معجزة دائمة باقية، لا تزول ولا تتغير وجه (المعجزة)(٤) منه من وجوه.

أحدها: صحة نظمه الظاهرة الأساليب التي لا يقدر أحد من العالم على الإتيان بشيء منها، فإنه يأتي بالقصة مرة باللفظ الوجيز البليغ الذي لا ينقص بقلته عن تحصيل ما يراد منه، ويأتي بها مرة باللفظ الطويل فلا يزيد بذلك عما وقع الأمر عليه، وذلك مما عجز عنه البلغاء والفصحاء، ومن ذلك أنه اشتمل على أخبار ماضية من أخبار الأمم والأنبياء، وكانت صحيحة معروفة عند التابعين للأنبياء والكتب.

ولهذا نبه على ذلك بقوله تعالى(٥): ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٦] وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: ١٨، ١٩] وقوله تعالى(٦): ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: ١٩٧].

(١) في (ط) مرسل.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) يديه.
(٤) في (ر) المعجز.
(٥) سقطت من (ط).
(٦) سقطت من (ر).

ومن ذلك أنه اشتمل على حوادث ستقع مستأنفة فكانت كما أخبر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ١ - ٣] وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٩].

ومن ذلك أنه محفوظ من الاختلاف (المفسد)[١] والأخبار المتناقضة، بل هو مستمر على / الصحة، يشهد بعضه لبعض. ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ١٧٨ب/ط
اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[٢] [النساء: ٨٢]، وهذا وأمثاله مما يدل على إثبات نبوته؛ لأنه لو كان هذا القرآن شعراً أو سحراً أو كلام البشر لما عجز جميع الناس أن يأتوا بمثله أو بمثل شيء منه، ولكانت الهمم مع التقريع الوجيع وطلب الرئاسة والرفعة أن يبادروا ولو واحد منهم فيأتي بمثل / سورة منه في صحته، وأسلوبه ورصفه، وكانوا يستغنون ٢٩٣/ ر
بذلك عن القتال، والقتل (ونهب)[٣] الأموال، وسبي الذراري. فلما مالوا عن ذلك معرضين علمنا أنه معجزة حق وبرهان صدق جاء من عندِ الله تعالى لا تدفع حججه، ولم يؤت نبي من الأنبياء مثل هذا، ولا مثل شيء منه.

ومما (يقوي)[٤] إثبات القرآن معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم أن كل نبي بُعِثَ في أمة (فيما)[٥] غلب من أحوالهم كان ما يؤيده الله به من المعجزة من جنس ما يدعونه وينتحلونه، ويتداولونه بينهم، فيكونون به أبصر وبصحته وفساده أعرف، حتى إذا تحيروا في معرفته وقصروا عن كنهه علموا أنه ليس من طوقه ولا من قدرته مع كونه واحداً منهم، قوي ذلك بأنهم لا يعرفونه بالتعرض لتلك الصناعة، فبُعِثَ موسى في زمان السحرة، فكانت معجزته انقلاب العصا حية، وبُعِثَ عيسى في زمان الطب،

(١) في (ط) المفسَّر.

(٢) في (ر) لوجد.

(٣) في (ر) والنهب.

(٤) في (ر) يقوي هذا.

(٥) في (ر) فما.

فأحيى الموتى وشفى من الأمراض بإذن الله (تعالى)[1] وبُعثَ نبينا صلى الله عليه وسلم في زمان (الفصحاء)[2] والبُلَغاء الشعراء والخُطَّابِ الذين يعرفون النظم والنثر، ويدعون كمال الصناعة فيه على اختلاف فنونه وأقسامه، فجعل القرآن حجته ومعجزته حتى إذا تيقنوا انفراده بالبلاغة والجزالة والفصاحة، التي يقصرون عن مثلها مع كونه مثلهم علموا أنه ليس من كلامه ولا من قوله، وهذا جليٌّ واضح.

١١٧٩/أ ط وقوي الأمر في ذلك بأن انحصروا / عن الإتيان بمثله مع المبالغة في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم وعنادهم له، ورضوا ببذل نفوسهم في فنون العظائم ثم استمر الأمر على ذلك (زمناً بعد زمن)[3] وناساً بعد ناس، وقد فزع كل قوم عندما يعجزهم إلى أن يلتمسوا جميع الصناع وأرباب الخبرة ليستنصروا بهم على المعجزات، ولهذا أرسل فرعون في المدائن حاشرين وجمع السحرة فلما عُدِمَ ذلك في حق القرآن علمنا أنهم قد عجزوا عنه، واستقر ذلك فيهم وثبتت الحجة به قطعاً ويقيناً.

٢٩٤/ ر ومن ذلك ما تظاهرت به الأخبار / واشتهرت به (الروايات)[4]، واستفاض بين الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم حنَّ إليه الجذع الذي كان يستند إليه إذا (خطب فاتخذ)[5] منبراً سواه فسمعه الناس حتى جاء إليه فاحتضنه فسكن، وقال: لو تركته لحن إلى يوم القيامة. ومن ذلك ما رُوِيَ أن النبي صلى الله عليه وسلم صعد إلى حراء وهو عاشر عشرة فاهتز الجبل فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اسكن حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد" فسكن الجبل[6].

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) زمان بعد زمان.

(٤) في (ط) الرواية.

(٥) في (ر) إذا خطب لها اتخذ.

(٦) صحيح: أخرجه مسلم (٢٤١٧) (٤/ ١٨٨٠)، وأحمد (١/ ١٨٧)، والترمذي (٣٦٩٩) (٥/ ٦٢٥) (٥/ ٣٤٦)، وابن حبان (٦٩٨٣) (١٥/ ٤٤١)، وابن أبي عاصم بألفاظ متقاربة (١٤٣٧ - ١٤٤٧) (٢/ ٦٢١ - ٦٢٢).

ومن ذلك أنه قل الماء فأخذ قَعْباً فيه ماء يسير فوضع يده فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه حتى شربوا وسقوا. ومن ذلك أنه أشبع الخلق الكثير من الزاد اليسير في بعض مغازيه.

ولو تتبعنا ذلك لخرج به كتابنا هذا إلى حد الإطالة وقد تقصينا ذلك بأسانيده في غير هذا الباب، وهذا منه كافٍ شافٍ.

وقد اختص نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بما لم يكن لنبي غيره من الأنبياء، وذلك أن الله تعالى افتتح هذا العالم الإنسي بالأب الأكرم آدم ـ عليه السلام ـ وأراه نوراً في وجهه فسأل عنه فأخبره بأن هذا نور نبي أختم به الأنبياء، يقال له محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يزل ينتقل من ظهور الأكارم إلى بطون العفائف / ويبشر به كل ١٧٩ب/ط.
نبي ويحثهم على الإيمان به إلى زمان ظهوره، وهذا لم يكن لنبي قط.

قالوا: هذا الذي أوردتموه (نقول)[1] وروايات تدعونها أوردها الآحاد ولم تصدر بطريق يوجب العلم، ومثل هذا لا تثبت به النبوات والشرائع ولا يثبت به ما يوجب القطع واليقين، وقد كان في زمانه طوائف من اليهود والنصارى وغيرهم، ولم ينقلوا ذلك ولا رووه، ولو كان ظاهراً لأكدوه، ومثل هذا لا يكون حجة في هذا الأصل.

قلنا: أما ظهور ما ذكرناه (وشياعه)[2] فمستقر بين العالم لا يعارضه أحد بنكير إلا على سبيل التجاهل والعناد، فإنه ما من أحد إلا ويعلم أن في الأرض كتاباً يقال له القرآن هذا لا ريب فيه، ولا شك فمنهم مؤمن به، ومنهم كافر. وأما بقية المعجزات / ٢٩٥/ ر
التي ذكرناها فما أحد له (ادنى)[3] أنس بالدين أو له همة ببعض التعرف ممن هو منا أو من غيرنا إلا وقد سمع بذلك وعرفه، إلا أنكم ومن ظاهركم ممن خالفنا ينكر ذلك إنكار كفر وعناد، وذلك لا يرفع ظهوره ولا يقطع ثبوته، وما هذا من حالكم ببعيد، فإنكم قد غيَّر أسلافكم وعلماؤكم كثيراً من شرائع أنبيائكم وطال عليها الزمان فثبت التغيير واستقر التبديل، فأنتم إلى جهالة ما نقله غيركم وإنكاره وتغييره أقرب، وما أنتم

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) وشياعته.

(٣) سقطت من (ط).

في هذا إلا كمثابة من أنكر ما رُوِيَ لموسى وعيسى عليهما السلام من المعجزات على سبيل المعاندة وطالبكم بنقلها من طريق يصح فلم تجدوا إلا ما تأثرونه عن أسلافكم فقال لا أومن بهذا ولم يثبت عندي صدقكم ومثلكم ليس (عندي بمأمون)[1] فيقف بكم الأمر، وتعجزون عن نصرة نبيكم وإثبات حجته.

١١٨٠/ط فإذا / قلتم فهذا موجود في كتابكم نبوة موسى وعيسى، فنقول ليس هذا المسمى هو الذي تنتحلونه ولا (تمسكون)[2] بشريعته لأن كل واحد من هؤلاء بشَّر بنبوة نبينا وأمر أتباعه إذا ظهر أن يتبعوه، ومن تدعونه نبياً لكم تزعمون أنه أخبر أنه لا ينسخ شريعتي (شريعة)[3] والقائل لمثل هذا كاذب مدع لا نعرفه يصدق ولا يصلح أن يقيم شريعة (فتبقون)[4] ولا حجة لكم.

قالوا: قد تظهر مثل هذه الأحوال على طريق الشعبذة تارة بأن يكون بمساعدة تمده في تتمة ما خفي، وتارة بطريق التخيل والتجوزات والسحر، وتارة يظهر الله ذلك بطريق الابتلاء والامتحان، حتى يتميز القائم بواجب الاجتهاد في فهم المعجزات بقرائنها مما سواها، وليس كل (واحد)[5] يقوم بذلك فيهلك بمثل هذه الأحوال العاجز الضعيف العلم الذي لا أنس له بالتجارب ومعرفة العادات وما يوافقها، وما يجوز ولم (يقع)[6] وغير ذلك.

وقد ظهر مثل ذلك في حق فرعون فروي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي﴾ [الزخرف: ٥١] قيل كان إذا وقف وقف الماء لوقوفه، وإذا مشى جرى الماء معه، وهذا كان سبب (ضلاله)[7] وهلكته ودعواه أنه / إله لأنه توصل إلى إظهار ٢٩٦/ ر

(١) في (ط) بمأمون عندي.
(٢) في (ط) تتمسكون.
(٣) سقطت من (ر).
(٤) سقطت من (ط).
(٥) في (ر) أحد.
(٦) سقطت من (ط).
(٧) في (ط) ضلالته.

ذلك (بسبب)[1] من أسباب السحر والحيل، ولهذا لما ورد موسى إليه (فقلب)[2] العصا حية فـزع في ذلك إلى حيله وسحـره فأحضر حمـية من السحرة ليـرتادوا في نصرته، ومثله ما يروى في آخر الزمـان أنه يظهر الدجال فيقتل رجلاً ثم يحيـيه فما يؤمنكم أن يكون ما رويتم عن نبيكم من هذا القبيل، فلا يجوز الثقة به ولا الانقياد لقوله.

قلنا: لعمري إن مقام الاشتـباه وعسر حل الشبه (على)[3] أرباب التقصير في العلم والضعف في الفهم، والتـاركين للرياضة في مقامات الاجتهـاد مهلكة / (ومذلة)[4]، ١٨٠ب/ر وهو الذي نراه أخلده بكم إلـى الكفر والهلكـة، وهو الذي نراه (جحـد)[5] الحق مع ظهوره، وخفي عليكم فهم حـقيقته، وإلا فلو نظرتم في معجزات نبـينا محمد (صلى الله عيه وسلم)[6] بهمة تامة، وفكرة (ثاقبة)[7] لوقفتم فيها على الصواب والإصابة.

فـأمـا ما أوردتمـوه في حق فـرعون فـإن الذي ذكـرتموه من وقـوف الماء لوقـوفـه (وجريه)[8] (بمشيته)[9] لم يصح نقله، ولا أثبته أرباب الحذق في الرواية بحال فليس مما يعول عليه، ولو صح والعهدة على ناقله، وكـذلك ما يظهر من المسيح الدجال عند ظهوره وأمثال ذلك، فإنه اقترن به ما يدل على فساد أمره، وذلك أنه لا يخلو أن يثبت ذلك بحيلته فيه وبقدرته في (صنعه)[10] أو بمعين (تم أمره)[11] فيه به، فإذا كان ذلك بقدرته فلم لم يظهر ذلـك في غير الماء فإن القدرة إذا كانـت ثابتة فكل ما يدخل تحت

(١) في (ر) سبب.
(٢) في (ط) بقلب.
(٣) في (ط) على أن.
(٤) في (ط) منزله.
(٥) في (ط) وجحد.
(٦) في (ر) عليه السلام.
(٧) في (ط) باقية.
(٨) في (ط) وجريته.
(٩) في (ط) لمشيته.
(١٠) في (ط) صنعته.
(١١) في (ط) ثم أقره.

المقدور ممكن جائز ثبوته، ولا بد أن يظهر ولو مرة، ولما لم يظهر ذلك في غير الماء مثل أن تسير الديار بسيره ويحيى المطر بإشارته، وتطلع الشمس من مغربها بإذنه وأمثال ذلك، وإن كان بفاعل فعله سواه، فالعظمة (والألوهية)[1] لذلك الغير وبه أحق، إذ قد ثبت عجز فرعون عن الاستقلال به، وأحسن أحواله في ذلك أن يكون (كنبي)[2] من الأنبياء أظهر الله على يديه معجزة، فكان الواجب عليه أن يطيع القادر عليها
٢٩٧/ ر وينسب الألوهية إليه لقدرته، فأما أن / ينسب ذلك إلى نفسه مع ضعفه وعجزه فذلك يدل على أنه ممتحن بذلك، مصروع بالآفة الداخلة على عقله في ذلك.

ومما يحقق هذا ويوضحه أنه إذا رأى من نفسه أنه يشارك المخلوقين المربوبين في الجسمية، ويحتاج إلى إمداد جسمه بالأغذية والأطعمة، ونبذ فضولها والاستعانة
١١٨١/ط بجوهريتها إلى غير ذلك مما لا يفارق فيه العاجزين ويلحقه / بالمربوبين المصنوعين. ثم إنه يدعي مع ذلك الخروج عنهم مع الجسمية، والعلو عليهم مع المساواة في الذات والنفسية فذلك يدل على أنه جاهل بنفسه مضيعٌ لأمره، وهذه العلامات والأدلة كافية للعالم بها أنه ليس للألوهية أهلاً، وأنه كاذب في قوله؛ لأنه قد ثبت بالقطع واليقين أنه لا يشارك الإله العوالم في الجسمية ولا في الحاجة ولا يشاركه غيره في مثلية ولا كيفية، ولا (يشبهه)[3] في شيء من صفاته بوجه من وجوه (الشبه)[4] فمن (خفي)[5] عليه ذلك من نفسه دل على أنه في عداد المجانين لا غير، وما المجنون إلا من استتر عنه معرفة ذلك مع وضوحه، وهذا جليٌّ واضح في تكذيب فرعون في دعواه.

وكذلك كل من ساواه ولو أتى بكل معجز، لأنه بذلك قد عجز عن فهم المعجزات وشرائطها لأن من شرطها أنه لا يرتكب مع إظهارها ما يناقضها، فكأنه في هذه الحال

---

(١) في (ر) وإلهية.

(٢) في (ط) كثير.

(٣) في (ط) شبهه.

(٤) في (ط) التشبيه.

(٥) سقطت من (ر).

كمن أظهر معجزة توجب الاستماع لقوله، والإخلاد إلى تصديقه، فقيل له قد ثبت لك ما تريده فإلى ماذا تدعو، فقال: أعلمكم أني في حديثي كاذب، وأنا بمعجزتي كافر، (فهو)[1] وإن أتى بالمعجزة إلا أنه أخل بشرطها، ولم يأت بما يوافقها، فلم تغن عنه المعجزة شيئاً في إلحاقه بمن لا معجزة له، فأما الأنبياء فعلى خلاف هذه الحال، ولأنا إذا عارضنا بهذه المعارضة أحد الأنبياء صلوات الله (عليهم)[2] لإبطال الثقة بمعجزاته كان هذا طريقاً إلى إبطال ما نبوة الباقين، وكل سؤال يستوي في (ضرره)[3] / الخصمان فينقلب على المحتج به، فتبطل حجته، فهو عند أهل التحقيق سؤال باطل لا يجوز الاعتماد عليه، ولا يلزم قبوله، لأنه مفسد للكل مع القطع اليقين أنه لابد (أن يكون)[4] أحد الطريقين صحيحاً، وما يؤدي إلى القول بإبطال الصحيح المقطوع به باطل قطعاً / . ٢٩٨/ ر ١٨١ب/ ط

قالوا: فبماذا تنكروه على من يقول إن (ما)[5] أتى به صاحبكم ممكن جائز غير خارق للعادة وقد أتى بمثله ناس (كثيرون)[6]، فمنهم من عارض القرآن بمثله، ومنهم من نبع الماء من بين أصابعه لكن روي بنقل الآحاد، وتناساه الناس على (تقادم)[7] الأزمان، أو تركوه لقلة الإحفال به (أو)[8] تواصى أهل ملتكم على كتمانه ومحوه والمنع من نقله، فبقي ما رويتم عن صاحبكم مثله.

قلنا: هذا في معنى السؤال الذي قبله في أنه ينعكس عليكم، فيقال: ما يؤمنكم أنه ظهر من الكذابين، ومن لم يدع النبوة من قلب العصا حية، وخرجت يده بيضاء،

(١) سقطت من (ط).
(٢) سقطت من (ر).
(٣) في (ر) ضرورة.
(٤) سقطت من (ط).
(٥) في (ط) من.
(٦) في (ط) كثير.
(٧) في (ط) مقادم.
(٨) سقطت من (ر)

وكانت له مثل ما أظهر موسى، حتى قال الجهال المتعمدون للكذب في الرواية أن موسى لما أفاق من غشيته حيث خر صعقاً عند تجلي الرب للجبل قام والعصا في يده وهو يقول سبحانك تبت إليك، فكشف الله عن بصره فرأى مائة ألف إنسان كل واحد منهم في صورته قائم وبيده عصا، وهو يقول سبحانك تبت إليك، فناداه ربه: يا موسى، لا تحسبن أنك وحدك في أرضي يقال له موسى، انظر إلى هؤلاء فكل واحد منهم مثلك، وفي قصتك واسمه موسى. ومثل هذا قول لا يجوز سماعه ولا يلتفت إليه بحال لأن فيه إبطال الشرائع بأسرها، ولأنه لو كان مثل هذا واقعاً من واحد من الناس لم يجز أن يتوالى كتمانه (ويخفى أمره)[1] مع اهتمام الناس بمثله، ووجود الشرف والفضيلة في القادر عليه، واعتماد القاصدين لإبطال نبوة من يدعي الإعجاز بمثله، وهذا مما يبعد اتفاق الناس عليه، ووقوعه محال إذ (لو)[2] كان لظهر، وبان.

٢٩٩/ ر ومما (يحقق)[3] ما قلناه أن عدداً يسيراً / من الجهال قصدوا الإتيان بمثل القرآن فأتى بعضهم بألفاظ ركيكة، وبعضهم أتى بألفاظ خشنة مستوعرة فما (أخفى)[4] ذلك بل
١٨٢/ط نقل، وأول من عثر به من آمن بالقرآن حتى يعلم / أنهم راضوا الأمور، وبالغوا في الطلب (فلم)[5] يخف عليهم أمر، ومن ذلك ما قاله مسيلمة الذي ادعى النبوة وتسمى بالرحمن يعارض سوراً من القرآن؛ منها أنه عارض سورة ﴿والنازعات غرقاً﴾ فقال (والزارعات زرعاً)[6] فالحاصدات حصداً، فالطاحنات طحناً، فالآكلات أكلاً إهالة وسمناً، وقال في موضع آخر: يا ضفدع بنت ضفدعين، نقي أو لا تنقي، لا الماء تدركين ولا الشارب تمنعين، وقد نظرت كتاباً ذكر أنه يحوي على جميع ما قاله مسيلمة

(١) في (ط) ويختفي أثره.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) يحقق هذا.

(٤) في (ط) خفي.

(٥) في (ط) ولم.

(٦) في (ط) والنارعات زعا.

من معارضة القرآن (فكله)[1] على نحو هذا مما (نسبته)[2] إلى صاحبه فضيحة وانتحاله حالة قبيحة، وكفى به على مدعيه معرةً، ولو كان ما سوى هذا مما يصلح لظهر واشتهر وبان، (فكان)[3] لما بيناه دعواهم في ذلك باطلة قطعاً.

قالوا: فما تنكرون على من يقول إنما أعرضوا عن ذلك إهواناً بالأمر، وقلة مبالاة به، وأنه ليس فيه كبير أمر يحصل غرضاً ولا مطلوباً إما لكونه دعوى باطلة لا سبيل إليها، وأنه انتحل ذلك، (ولا)[4] أصل له أو أن له أصلاً لكنه لا يصلح مثله أن (يحتج)[5] به ولا يستدل به، فأما لغير هذا فلا.

قلنا: هذا قول باطل أما تركه لأنه لا يجوز أن يوجد مثله بقدرة العباد فصحيح إلا أنه قد ظهر بقدرة الله على يدي من يدعو إليه، فإن قالوا ما رأيناه أو ما صح عندنا نقلناه إليهم على وجه يثبت فيزول هذا الطريق، وأما تركه لهوانه فمحال أيضاً من جهة أنه قد اجتهد الأكابر في مثل شيء منه فعجزوا وكيف يستهان بمثله وقد ثبت لصاحبه الدولة والمملكة ودانت له الأمم وذلت له البرية، وقهرهم بالسيف وباهلهم فيه / ٣٠٠/ ر
وقرعهم بالعجز عنه فبان بهذا أن قولهم في هذا السؤال باطل لا أصل له.

قالوا: أنتم ادعيتم في دينكم ما يدل على أن / المعجزات لم ينفرد بها الأنبياء وأنها ١٨٢ب/ط
لا تختص بهم، ويجوز مشاركة غيرهم لهم في مثلها وجنسها، ولهذا أثبتم في كرامات الأولياء ما لا يقدر عليه أحد من العباد، ولا هو (من)[6] الجائز إلا بالله تعالى، فأجزتم لإنسان صالح أن يصل في ليلة من بغداد إلى مكة ثم يعود من ليلته كما قلتم إن نبيكم أسري به في ليلة من مكة إلى بيت المقدس ثم عاد من ليلته وأنه قد يأخذ الولي زاداً يسيراً فيدعو ويبرِّك عليه فيكفي الكثرة، ويلقي بعضهم ماء في السراج أو

(١) في (ط) وكله.

(٢) في (ط) يستند.

(٣) في (ر) وكان.

(٤) في (ط) فلا.

(٥) في (ر) يتبح.

(٦) في (ط) في.

خلاً فيقوم مقام الدهن في إيقاد المصباح، وأوردتم من ذلك أشياء كثيرة تزيد على العدِّ فأين مع هذا اختصاص الأنبياء. أو تقولون إن (مثل)[1] هذا من الممكنات الجائزات، وما لا يختص بالأنبياء فهذا قول يبطل إثبات المعجزات وأنها تصلح لإثبات النبوة.

قلنا: إثبات الكرامات دلالة على صحة المعجزات، وذلك (أنا)[2] إذا وجدنا رجلاً لا خبرة له بدقيق الحيل، ولا معرفة له بأسباب السحر، ولا صنعة له في المخاريق وأنواع الشعبذة يلازم الخلوة، وينفرد بالوحدة، ولا يتبصر بالمشاهدات والتجربة، يواصل خدمة ربه فيوليه إحدى هذه الكرامات، ويظهرها على يده فالأنبياء بذلك أولى، ولأن بين حصول ذلك على سبيل المعجزة وحصوله على سبيل (الكرامة)[3] أشياء منها أنه إذا حصل ذلك للولي لا يتحدى به، ولا يدعو إليه (ولا يفتخر به)[4] على طالبيه، وأكثرهم يرى كتمانه والسكوت عنه، (ويجعله)[5] من باب الإسرار التي يغار عليها أن يطلع عليها والمعجزات بخلاف ذلك / . ٣٠١/ ر

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) أنه.

(٣) في (ر) الكرامات.

(٤) بالأصل يتخيره.

(٥) في (ر) ويجعل.

الباب السابع
القول في الإمامة

فصـــل

الإمامـة تراد لحفظ السـياسة بالشـرع وإقامـة الحق بالعدل وتدبيـر (أمور)[١] البلاد والعبـاد بما يوجب الصلاح، ورعاية الـثغور والجيـوش، / بما يعز به الدين وينتـشر به الحق، ويندحض به الباطل والكفر، (والبدع والظلم)[٢]، وكف الأيدي العادية ونصرة المظلوم إلى غير ذلك مما تستقيم به أمور الناس عامة[٣]. ١٨٣/ط

ونصبة الإمام القائم بذلك فرض على الكفـاية، ومتى اجتمعت الأمة على ترك إمام ينصبونه عصـوا كلهم وأثموا. وذهبت طوائف من الدهرية (والملحدة)[٤] وغيرهم إلى أن ذلك غير واجب بحال، ووافقهم على ذلك طائفة يسيرة من أهل الإسلام[٥].

(١) في (ر) الأمور.

(٢) في (ط) والظلم والبدع.

(٣) عن تعريف الإمامة، وضرورة نصبها ينظر: ابن خلدون: المقدمة / دار القلم بيروت / ط٥، ١٩٨٤م/ ص (١٩٠، ١٩١)، ابن تيـمية: السـياسة الـشرعـية / دار الهلال / بدون/ ص (١٥٣ - ١٥٩)، د. صـلاح الدين بسيوني: الفكر السيـاسي عند الماوردي / ط ١٩٨٣/ (٥٧ - ٦٥)، (٨٦ - ٩٤)، د. مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي / دار الأنصار / ص (٣٨٦ - ٣٨٨).

(٤) في (ط) الملاحده.

(٥) اتفق السواد الأعظم من المسلمين على وجوب نصب الإمام، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا النجدات منها الخوارج والأصم والفوطي من المعتزلة قالوا إن الأمـة غير محتاجـة إلى إمام، وإنما علينا وعلى الناس أن نقيم كتاب الله عز وجل فيـما بيننا، يقول القاضي عـبد الجبار مصـوراً مذاهب الناس في الإمامة "اخـتلف الناس في ذلك على وجوه ثلاثة؛ فمنهم من لم يوجبـها أصلاً وهم الأقل ومنهم من أوجبها عقلاً ومنهم من أوجبها سمعاً"، وقد فصل الرازي ذلك بأن الذين قالوا بوجوبها عقلاً هو الجاحظ والكعبي، وأبو الحسين البصري. والذين قالوا بوجوبهـا سمعاً هم أهل السنة وأكثـر المعتزلة والزيدية. وفريق أوجبها على الله لطفاً وهو قول الشيعة الاثني عشرية. انظر عبد الجبار: المغني / ت د. عبـد الحليم محمـود، د. سليمـان دنيا / المؤسسـة المصرية للتأليـف والترجمـة / القسم الأول (١٩/٢، ٣٩)، النبوختي فرق الشيعة / ت د. عبد المنعم الحفني / دار الرشاد / ط١، ١٤١٢هـ ١٩٩٢م / (ص٢٣). ابن خلدون المقدمة / (ص١٩٢). ابن بابويه القمي: الإمامة والتبصرة من الحيرة ط دار المرتضى / ط١. ١٩٨٥م / (ص٢٥ وما بعدها) الرازي معالم أصول الدين / ت

والدلالة على ذلك أن الله تعالى افتتح هذا العالم الإنسي بآدم أبي البشر، ووصفه قبل إيجاده للملائكة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] فأخبر الله تعالى أنه ينصب من يستخلفه في أرضه، والاستخلاف إنما هو على أمر يراد حفظه وإصلاحه وتقويمه، (وإجراء)[1] الأمر فيه على قانون السياسة ورعاية المملكة، وهذا تنبيه من الشرع أن الله تعالى لم يترك الأرض مهملة عن ناظر مباشر ينوب عن الله (تعالى)[2] بإقامة شرعه واستيفاء حقه.

ومما يحقق ذلك أن الله تعالى ثنّى بذكر ذلك في حق داود بقوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] وفي هذه الآية زيادة على الاستخلاف الأول في الذكر؛ لأنه أخبر أنه جعله خليفة (في الأرض)[3] ليحكم بين الناس بالحق، وهذا يدل على أنه إنما تُنَفَّذُ الأحكام ويثبت العدل بمن يتولى ذلك ويقوم به.

ومما يحقق هذا أن الله تعالى تلا ذلك في حق هذه الأمة بإجرائهم على سنن الأمم السالفة في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ
٣٠٢/ر فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم / مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]. وفي هذه الآية دلالة على أنه مستخلف من هذه الأمة
١٨٣ب/ط رجالاً يقومون بالحق كما استخلف في الذين من قبلهم، وهذه / الآيات تدل على حسن الاستخلاف والتنبيه على المقصود به، وما هذا سبيله أقل أحواله أن يكون فرضاً على الكفاية.

ودليل آخر: وهو أن الله تعالى جمع العالم على افتقارهم إلى من يسوسهم

= عبد الرؤوف سعد / الكليات الأزهرية / (ص١٣٣، ١٣٤)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٢٤٥، ٢٤٦)، د. مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي / (ص٣٩٥)، د. فيصل عون / قراءات في الفلسفة السياسية / مكتبة رأفت سعيد / (ص٢٤٥).

(١) في (ر) واجرى.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ر).

ويرعاهم ويكون مقدماً عليهم، وأن الناس عند إهمال ذلك يتسارع الظالمون إلى الظلم، والآحاد يقصرون عن اعتماد العدل وفي ذلك فساد (كثير)[1]، وخطر عظيم، فاقتضى ذلك وجوب سد هذا الخلل بنصبه من يقوم في الناس بذلك؛ ولهذا لم يخل عصر من الأعصار، ولا وقت من الأوقات (إلا)[2] وفيهم مقدم يرجعون إلى طاعته ويتحاكمون إليه في قضاياهم (إلى)[3] وقتنا هذا، وحثت (الشرائع)[4] على ذلك، وأقرت شريعتنا عليه، وأجمعوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقامة الخلفاء بعده من غير نكير، وإذا ثبت هذا شرعاً وعقلاً (واجتمع)[5] الناس عليه كان من خالف الإجماع راكباً للضلال وخارقاً للإجماع فلا يعتد بقوله.

قالوا: معلوم أن المقدم على الناس إنما هو واحد منهم يساويهم في عقولهم ويقاربهم في آرائهم، ويدانيهم في تدبيرهم، فإذا كان الناس هكذا فالبعيد افتقار الإنسان إلى مثله واستقلال الأمر في حقه بظهيره، وعدم الإصلاح في نفسه إلا بنظيره، فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا حاجة بنا إلى من نذلّ له منا ونكلفه أحوالنا. بل ينهض كل واحد برأيه وبعقله وبقوته، وبما وهبه الله له من الفهم والبصيرة وحسن النهضة، وينصب الحق أمامه، ومعلوم أن مسائل العمل ظاهرة وأدلتها بينة، والحسن حسن لا يستره شيء والقبيح قبيح ينفر عن نفسه، لا سيما على رأي من يقول الحسن حسن لعينه، والقبيح قبيح لعينه، ثم تعارف الناس واتفاقهم على التفريق / بين القبيح ١١٨٤/ط
والحسن / إنما هو بعقولهم ومعارفهم، فإذاً كل واحد منهم مستقل بنفسه عمن سواه ٣٠٣/ ر
فلا حاجة (به)[6] إلى تقليد من سواه.

قلنا: هذا يقابله ما تنطوي عليه النفوس عند الإهمال من العز والرفعة والظلم

(١) في (ط) كبير.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) وإلى.
(٤) في (ط) الشارع
(٥) في (ط) واجمع
(٦) في (ر) بنا

والقهر والاستطالة والشروع في أسباب السوء وأنواع الفساد، وما زال الناس في الجاهلية يتفاخرون بالقوة والغلبة والظلم وأخذ ما يريدون، وترك ما يكرهون وأنشدوا من ذلك:

وإنا التاركون لما سخطنا
وإنا الآخذون لما هوينا[1]
(ونشرب إن وردنا)[2] الماء صفواً
ويشرب غيرنا كدراً وطينا[3]

ولو تتبع الإنسان ذلك في (أشعارهم)[4] كان (أكثر)[5] من أن يُجمع، وأطول من أن يُحاط به، وشاهد ذلك عندنا ما نجده من نفوسنا ونعلمه من أحوالنا ونبادر إليه في زمان الإهمال، وهذا مما امتن الله بالحفظ فيه على الناس بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٦٧]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

وفي القرآن من هذا كثير، ولأن إجماع الناس على هذا وافتقارهم إليه من أدل الأدلة على إثبات الإلهية والحاجة إلى الربوبية، وأنه إذا كان آحادهم لا يتم استقامة الكل إلا بكلاءتهم ورعايتهم وافتقارهم إلى بارئهم، الذي لا يُعجزه شيء، ولا يغلبه شيء ولا يخفى عليه شيء أولى وأحرى، ولأن هذا الطريق بعينه الاعتماد على مثله يؤدي إلى إبطال النبوات، وحصول الاستغناء عنها، وقد بينا بالأدلة الواضحة والبراهين الشافية

(١) بالأصل وإنا الشاربون والتصحيح من المعلقة.
(٢) بالأصل رضينا والتصحيح من المعلقة.
(٣) الأبيات من معلقة عمرو بن كلثوم، راجع: شرح القصائد العشر / دار الكتب العلمية / ت عبدالسلام الحوفي / ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م / (ص٢٧٩، ٢٨٤)، د. صلاح رزق.
(٤) في (ط) أشعار العرب.
(٥) في (ط) كثيراً.

جوازها ووجوبها وغير ذلك، وما يعارض (الدليل)[1] المقطوع به الموثوق بصحته قول باطل لا يلتفت إليه، (ولأنا)[2] نجد في التعارف والعادات أنه لولا السلطان ذو (الوزعة)[3] والولي الرادع لتفخم كل واحد بقوته على الضعيف بظلمه وقسره إلى غير ذلك مما نشاهده حساً ونعلمه يقيناً وتذعن العقول / بوقوعه، وكونه وظهور فساده وشياع خطره، فما ذكروه معارض لذلك، ومثل هذا لا يجوز الالتفات إليه. ٣٠٤/ ر

(١) في (ط) يعارض من.

(٢) في (ر) ولا.

(٣) في (ط) الورع. ووجد على هامش (ر) الوزع: المنعة.

فصـــل

الإمامة تختص بقريش دون سـائر الناس، وذهبت طوائف من الخوارج وغيرهم أنها لا تختص بقريش، وهي صحـيحة من (سائر)(١) الناس، وذهبت طوائف الشيعة إلى أنها تختص بآل علي ـ رضي الله عنه ـ دون سائر الناس، والدلالة على أنها لا تتعدى إلى غير قريش ما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان"(٢) فخص الخلافة بهم ونفاها عمن سواهم(٣).

(١) سقطت من (ر).

(٢) صحيح: أخرجـه البخاري (٧١٤) (١٣/ ١٤٤)، (٣٥٠١) (٦/ ٥٣٣) ومسلم (١٨٢٠) (٣/ ١٤٥٢) بلفظ: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان".

(٣) اختلف صحـابة النبي صلى الله عليه وسلم في الإمامـة أو الخلافة بعد وفـاته صلى الله عليه وسلم على ثلاثة مذاهب.

قوم قالوا: إنهـا ترجع لرأي الأمة تختار من تشاء ليكون إمـاماً لها متى رأوا فيه القـدرة على حراسة الدين وسياسة الدنيا، ولا فرق في ذلك بين القرشي وغيره، وكان هذا رأي أغلب الأنصار من سكان المدينة، ولذلك طلبوها لأنفسـهم، وأرادوا أن يبايعوا سعد بن عبادة سـيد الخزرج. وأخذ برأيهم من بعدهم عامة المعتزلة وأكثر الخوارج، والحجـة في ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "اسمعوا وأطيعوا وإن ولي عليكم عبد حبشي ذو زبيبة".

وقوم قالوا: هي باختيار الأمة أيضاً ولكن لا تكون إلا في قريش، وهذا رأي أغلب المهاجرين، وأخذ برأيهم عـامة أهل السنة، والحـجة في ذلك مـا رُوي من قولـه صلى الله عليه وسلم: "الأئمـة من قريش".

وقوم رأوا: أن الأولى بها قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمقدم فيهم علي ـ رضي الله عنه ـ لسابقته بالإسلام وحُسن بلائه فـيه، وقوله صلى الله عليه وسلم له: "ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي"، وكان هذا رأي أغلب بني هاشم ومن شايعهم.

ولعل السر في تخصـيص قريش بالخلافة إنما هو ما كان لهم من العـصبية والتقدم وبهـذا يعترف لهم الناس، ولا ينكره عليهم أحد، فإذا كان الخليفة مـنهم لا ينتظر أن يعارضه أحد من القبائل الأخرى، مهـما يكن قدره عظيـماً، ويبنى على ذلك أنه لما كانت العلة هـي العصبيـة التي بها يكون اجتـماع الكلمة، وكانت عـصبية قريش جاء عليـها وقت ظهر فيه ضـعفها، حتى لم تعد قـادرة على حماية البيضة، (الدفاع عنها)، وكانت الشريعة مبنية على العلل والحكم في كل زمان بحسبه كان من الممكن=

قالوا: لعل النبي صلى الله عليه وسلم قال هذا على سبيل الخبر وأنه يقع ذلك، فأما أنها لا تجوز فيمن (سواهم)[1] فلا

قلنا: لا يجوز أن يرد مثل هذا ويراد به الخبر، بل المرد به الأمر من جهة أنه قد يجوز أن يقع في غيرهم لا سيما على مذهبكم فيؤدي إلى كذب الخبر، لم يبق إلا أنه ورد على سبيل الأمر ومثله قوله صلى الله عليه وسلم "الأعمال بالنيات"[2] ومثله قوله تعالى في القرآن ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩]، وقد ورد مثل ذلك كثير.

ودليل آخر: قد ثبت أن الخلافة تستدعي انقياد الناس واتباعهم الإمام وقهر أرباب الرئاسات، وأرباب الأنساب، وأصحاب البيوت الرفيعة وغير ذلك، وصحة الانقياد والاستجابة إليه إنما تكون لمن هو أعلى منصباً، وأجل قدراً وأشرف نسباً، وهذا أمر يعتاد الناس رعايته ويتداولونه، ويعتمدونه في ولاياتهم على قديم الوقت وحديثه.

واتفق / الناس أن الشرف في البيت والخصال المعظمة والخلائق الحميدة تختص ١٨٥/ط بقريش، ولهذا كانوا يسمونها الخمس لقوتها وشجاعتها وغير ذلك مما هي عليه، ثم أكثرهم كانوا يختصون بالحرم ومكة، وكان الناس يهاجرون إليهم من سائر البلاد يردون البيت الحرام، فكانوا (لمصاحبة)[3] الناس يختارون / أفصح اللغات وأحسن الأخلاق ٣٠٥/ ر وأجمل السير وأقوم الأمور فجمعوا أسباب التقدم فجاز أن يختص هذا الأمر بهم؛ لأنهم جمعوا المحاسن والمفاخر وغير ذلك.

= أن تكون الخلافة في غير قريش ممن فيهم تلك القوة والعصبية المجتمعة وعلى ذلك فإن الإمامة إنما تكون للأصلح وإن لم يكن قرشياً، وهو ما رجحه الجويني مع اشتراطه للقرشي.

راجع: إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء للخضري بك ص (٧، ٨)، مقدمة ابن خلدون (١٩٥، ١٩٦)، محاضرات في تاريخ الراشدين د. عبد الله جمال الدين (ص١٤)

(١) في (ر) سواه

(٢) صحيح: أخرجه البخاري رقم (١) (١/ ٩) وأبو داود (٢٢٠١) (٢/ ٦٥١)، والترمذي (١٦٤٧) (٥/ ١٧٩).

(٣) في (ر) بمصاحبة

واحتج المخـالف بأن مناط الولاية إنما هو حسن الرأي والثبـات والعلم والعدالة إلى غيـر ذلك من الأخلاق والصفـات التي توجب التقدم وتؤهل (للانقـياد)[1] والتدبير، وذلك إنما يكون مبثوثاً في سائر الناس ولهذا نجد في غيـر قريش فضلاً كثيراً، ونجد في قريش عَجَزَةً كثيرين فثبت بهذا أن المرعِيّ إنما هو الأوصاف التي يصلح بها الأمير وتتم بها الولاية ويقـر الناس لصاحبها بالأهليـة وذلك إنما هو (جواهر)[2] لا تختص بقوم دون قوم.

والجواب[3]: أن هذا الذي ذكـرتموه مرعي في نصـبة الاختـيار ولا يمنع مـن إثبات شرط آخر يتم به الأمر ويستقيم به الحال، وقد بينا ذلك فيما تقدم بما فيه كفاية.

قالوا: معلوم أن الخلافة والإمامـة فرع على النبوة والرسالة، ومعلوم أنه لم يرد من قريش نبي ما خلا نبينا صلى الله عليه وسلم فإذا كانت النبوة لا تختص ببيت فالإمامة والخلافة بذلك أولى.

قلنا: عامـة الأنبياء كـانوا من بني إسرائيل، وما بعث أحـد منهم إلا في نسب من قومه فقد جمعهم أب واحد وهو إسرائيل / واسمه يعقوب، ولم يبعث من العرب إلا ١٨٥ب/ط
رجلان إسماعيل ونبينا صلى الله عليه وسلم، فقد وقعت النبوة أيضاً مخصوصة بأرفع البيوت (والمرد)[4] فيها إلى بيت معين ونسب واحد فلتكن الخلافة كذلك ولا فرق.

---

(١) في (ط) الانقياد.

(٢) في (ط) جوهر.

(٣) في (ط) فالجواب.

(٤) في (ط) المراد.

فصـــل

فأما الدلالة على الذين قالوا من الشيـعة إنها تختص بآل علي (رضي الله عنه)[1]، فإنه لا يـخلو أن يكون وجوب ذلك إمـا بنص أو إجمـاع أو قياس لا يجـوز أن يكون ذلك بنص؛ لأنه لو كان لنقل واشتهر، ولو روي لما خـالفه أحد / ولما لم تثبت روايته ٣٠٦/ ر ولا نقل بطل ادعاؤه، وقـد اشتغل الناس بـرواية أحاديث فيـما دون هذا مما لا يعم به البلوى فنقل تارة مستفيضاً، وتارة بالآحـاد، وتلقته الأمة بالقبول، وتارة بالآحاد، ولم يطعن فـيه طاعن، وهذا لم يوجـد شيء منه في النص على مـا زعموا ولا يـجوز أن يكون ذلك بالإجماع لأن كُثر الأمـة على خلاف ذلك لأن اتفاقهم وقع على تقليد أبي بكر وعـمر وعـثمـان ومعاويـة، ومن ولي من بني أميـة، ومن ولي من بني العـباس وإذعانهم (لهم)[2] بالطاعة، وممن وافق على ذلك علي بن أبي طالب وعـامة الصحابة والتابعين ومن بعـدهم من غير نكير، فـبطل بهذا ادعاء الإجمـاع، ولو ادعى الإجماع على ضده، لكان ذلك سائغاً، ولا يجوز أيضاً عندهم إثبات (الإجماع)[3] فإنهم يرون أن حجة الإجماع مـرتفعة ولا سبيل إليها، ومن المحال أن يحـيلوا الصحة على ما هو عندهم محـال، ولا يجوز أن يكون ذلك بالقياس؛ لأنهم لا يـرون القياس صحـيحاً، (ولا)[4] يحيلون (على)[5] ما يحتاج إلى (حجة)[6]؛ ولأن القياس يعجز عن ذلك، فإن العقل / لا يميز آل علي من آل عباس لأنـهم من شجرة واحدة، وأكفاء في النسب ١٨٦أ/ط والنكاح وغيـر ذلك، فلا وجه لتخصـيصهم بذلك بالقيـاس، وإذا بطلت هذه الوجوه عدمت الدلالة على ذلك فبقـيت دعوى مجردة من حجة، فإن ذكروا شـيئاً من فضائل أهل البيت مما سنذكره في موضعه فهو مقترن فيما بعد بجوابه.

(١) في (ر) عليه السلام.
(٢) سقطت من (ط).
(٣) في (ط) اجماع.
(٤) في (ط) فلا.
(٥) في (ط) عليه على.
(٦) في (ط) حجته.

فصل

الطريق الذي تستفاد به الإمامة إما النص، وإما الإجماع. فأما النص فهو أن يقول فلان الإمام، والنص قسمان:

أحدهما: النص من الشرع، وهو أنْ يقول الله تعالى أو رسوله فلان الإمام بعدي أو بعد فلان وأمثال ذلك.

والقسم الثاني: نص الإمام القائم بالأمر، وهو أن يقول الإمام بعدي فلان كما كتب
٣٠٧/ر أبو بكر في عهده إني (قد)(١) وليت / عليكم عمر بن الخطاب.

فأما النص الأول فصحيح لا شبهة فيه ولا مرية إلا أنه لم يحفظ في الخلافة نص صريح على شخص بعينه، إلا أنه (إن)(٢) اطلعنا في المنصوص عليه على الصفات الموجبة فلا كلام، وإن خفيت علينا بعض الشروط، وعجزنا عن ذلك فإنه على قسمين:

أحدهما شرط يتحقق عدمه كالعاقل إذا جُنَّ أو كالموت أو أمثال ذلك فهذا يزيل حكم النص لفوات سببه.

والآخر مظنون يتردد الأمر فيه، وهو الشجاعة واليقظة والجلادة وأمثال ذلك، فإن هذا قد يخفى أمره فهذا نسلم فيه إلى النص (لعله)(٣) قد علم منه ما خفي علينا إن كان النبي صلى الله عليه وسلم قاله، وإن كان في التنزيل فلا مرية ولا شك أن الله (تعالى)(٤) عالم بحالة استحقاقه، وأنه أضاف الأمر إلى أهله كما استخلف آدم وداود وغيرهما.

١٨٦ب/ط وأما النص الثاني: فإنه يجري الأمر / فيه على سياقه ذلك سواء، إلا أن يظهر من

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ط).

(٣) في (ط) فكأنه.

(٤) سقطت من (ر).

أمر الخافي من ذلك ما يستدل به على حقيقة الأمر فيه، ويكون الاختبار ممكناً، فهذا يجب العمل فيه بمقتضى الشرط، وأما الإجماع[1] فذلك يقع على أمرين.

أحدهما: مع التؤدة والاختيار فهذا إنما يجتمعون فيه على من كملت أوصافه، وتمت فيه الشرائط، وتوفرت فيه الخصال (المستحسنة)[2]، ولا يسامح في شيء منه مهما أمكن.

والثاني: أن يقع على مضايقة مثل أن يكون الخلل واقعاً بالتأخير، أو أن يغلب بالسيف من نقص عن بعض الصفات، فهذا يجوز فيه الإخلال بشيء من الصفات الظاهرة مثل العدالة وما لا يقدح في الآلات المتصرفة، ويجوز مع الإخلال بالأوصاف الباطنة الخفية[3].

(١) ويقصد بالإجماع: إجماع أهل الحل والعقد، وهم علماء الأمة وأئمتها في مختلف فروع المعرفة، وهذا الإجماع وإن كان ممكناً ووقع في صدر الأمة، إلا أنه متعذر في الوقت الحاضر، فيكفي في تنصيب الإمام موافقة جمهور أهل الحل والعقد عليه، أو ما يسمى بالمصطلح الحديث الأغلبية على تفصيل دقيق ليس هذا موضعه.

(٢) في (ط) المتحبه.

(٣) اختلف المتكلمون في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار، فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والخوارج والنجارية إلى أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيار من يصلح لها. وزعمت الإمامية، وأغلب الشيعة أن الإمامة طريقها النص من الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم على الإمام ثم نص الإمام على الإمام بعده. راجع (أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٩)

فصـــل

أما الخلافة في أبي بكر بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبماذا ثبتت له ؟

اختلف أصحابنا فيه على وجهين:

أحدهما (أنها)[1] ثبتت له بالإجماع وأنـه لم يوجد من النبي صلى الله عليه وسلمَ
٣٠٨/ ر نص في حقه ولا في حق غيره وهو قول الأكثرين / .

والوجه الـثاني أنهـا ثبتت له بالنص الخـفي، والدلالة على القول الأول أنه لـو كانت الصـحـابة وجدت نـصاً عن النـبي صلى الله عليـه وسلم[2] لما وقع بينهم (التـشاجـر والاختلاف)[3] (ولوجب)[4] أن يرجعوا إلى النص أو يدعيه بعضهم، ومعلوم أن الأنصار اجتمعت في السقيفة وأرادوا أن ينصبوا أميراً منهم فجاء إليهم أبو بكر وعمر فقال أبو بكر إن هذا الأمر فـينا معـاشر المهاجـرين، والدليل على ذلك أن الله تعالى وصـانا بكم ولم يوصكم بنا، وما زال يراجعهم في ذلك حتى أذعنوا الأدلة وأجابوا إليها (وبايعوه)[5].

١٨٧/ط ولو كان هناك نص / في شخـص لقال لهم (كيف)[6] تبايعون واحداً منكم والنبي صلى الله عليه وسلم قد نص على فلان، ولا يجوز أن يرد نص في الخلافة ومستحقها ويخفى على الجـميع، ولابد أن كان يقوم به بعـضهم، وهذا مما يحتج به على الشـيعة الذين (يقولون)[7] إن النبي صلى الله عليه وسلم نص عَلَى عَـلي "عليه السلام"[8].

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) عن النبي صلى الله عليه وسلم نصاً.

(٣) في (ط) تشاجر واختلاف.

(٤) في (رط) ولو وجب.

(٥) في (ط) وتابعوه.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) في (ط) يدعون.

(٨) قال ابن كثير في تفسيره (٦/٤٦٨): وقد غلب هذا في عـبارة كثير من النساخ للكتب أن يفردوا علياً -رضي الله عنه- بأن يقال - عليه السلام - من دون سائر الصـحابة أو كرم الله وجهه، وهذا وإن=

في الخلافة بعده، فيقال لهم كيف تقاعد علي عليه السلام[1] عن ذكره يوم السقيفة وإلى حين ولايته، ولم يذكره يوماً من زمانه ولم يشر إليه ولم يدل عليه، فثبت بهذا أن الخلافة في حق أبي بكر ـ عليه السلام ـ [2] إنما ثبتت إجماعاً منهم.

ومما يحقق هذا ما رُوي عن عمر بن الخطاب[3] أنه لما جرح وقيل له ألا تستخلف فقال: "إن (أستخلف)[4] فقد استخلف أبو بكر وإن لم أستخلف فعلت كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم قال إن يرد الله بهم خيراً جمعهم على خيرهم بعدي كما جمعنا على خيرنا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم"[5]. وهذا يدل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على الخلافة لأحد.

وروي عن ابن مسعود أنه قال: "اجتمعنا معاشر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيرنا بعد رسول الله (فلم)[6] نأل عن خيرنا ذا فوق"، وقالا ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر أحد ذلك عليهما فصار ذلك إجماعاً منهم. ورُوي عن علي بن أبي طالب أنه قال: "نظرنا في أمرنا فرأينا أفضل ديننا الصلاة فارتضينا لدنيانا / من ٣٠٩/ر رضيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم)[7] لديننا. وهذا يدل على أن خلافته كانت بالاجتهاد والاستدلال لا بالنص.

= كان معناه صحيحاً لكن ينبغي أن يساوى بين الصحابة في ذلك، فإن هذا من باب التعظيم والتكريم، فالشيخان وأمير المؤمنين عثمان أولى بذلك منه، رضي الله عنهم أجمعين.

(١) سقطت من (ط).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) بالأصل عن علي بن أبي طالب لكن الثابت بالأحاديث الصحيحة ما أثبته صحيح.

(٤) في (ط) استخلفت.

(٥) صحيح: أخرجه البخاري (٨/ ٧٢) (١٣/ ٢٠٥)، ومسلم (١٨٢٣) (٣/ ١٤٥٤)، وأبو داود (٢٩٣٩) (٣/ ٣٥٠)، والترمذي (٢٢٢٥) (٤/ ٥٠٢). قال الترمذي: هذا حديث صحيح روي من غير وجه عن ابن عمر.

(٦) في (ط) قال.

(٧) سقطت من (ط).

قالوا: قد يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم نص على شخص لكنه لم يظهر النص؛ لأنه لم ينقل لأسباب مانعة: إما لأنه مات قبل أن يحتاج إليه أو لأنه كان
١٨٧ب/ط قاله فلم يقبل منه أو خاف أن لا يقبل منه لما رأى الأمر قد استقام على رجل، فلا / يلتفت إلى قوله أو غير ذلك من الأسباب.

قلنا: من البعيد المستنكر أن يكوف أصل من أصول الشرع تشتد الحاجة إليه بنص النبي صلى الله عليه وسلم (عليه)[١]، فينقطع نقله ويخفى أمره حتى يختلف الصحابة في معناه ويترددون في المشورة ويتناظرون في ذلك ثم يستر الله عنهم النص مع القدرة عليه، وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم على أمور يسيرة (القدر)[٢] خفيفة الحال، فلم يخف ولم تنطو عن الناس؛ منها: أنه ولى أنيساً على تقرير امرأة ورجمها بالزنا، وأمثال ذلك من الولايات، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستتر في بيته لحاجته واطلع ابن عمر وغيره على هيئة جلوسه واستقباله القبلة وإعراضه عن الجهة الفلانية، فأولى أن يكون النص في الخلافة أن يظهر ولا يكتم.

ووجه القول الثاني آثار رويت تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أومأ إلى الخلافة في أبي بكر بعده منها: أنه جاءته امرأة في حاجة فأمرها أن تعود إليه. قالت فإن لم أجدك تعني بعد الموت، قال لها فائتي أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ [٣] قالت فإن لم أجد أبا بكر قال فائتي عمر ـ رضي الله عنه ـ [٤] [٥]. ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لما مرض قال: "ائتوني بكتف ودواة حتى أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه بعدي ثم أغمي عليه فلما أفاق قال يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر"[٦]. وهذه

(١) سقطت من (ط).
(٢) في (ر) القدرة.
(٣) سقطت من (ر).
(٤) سقطت من (ر).
(٥) أخرجه من دون ذكر عمر: البخاري (٣٦٥٩) (٧/ ١٧)، (٧٢٢٠) (١٣/٢٠٦)، (٧٣٦٠) (١٣/٣٣)، ومسلم (٢٣٨٦) (٤/١٨٥٧)، والترمذي (٣٦٧٦) (٥/٦١٤).
(٦) أخرجه مع اختلاف في اللفظ البخاري (١٤٤) (١/٢٠٨)، ومسلم (١٦٣٧) (٣/١٢٥٩)، وأحمد (١/٢٩٣)، والطبراني في الكبير (١٠٩٦١، ١٠٩٦٢) (١١/٣٦).

الأخبار تحتمل الخلافة وتحتمل غيرها.

قالت الشيعة: أليس قد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى"[(١)]. وهذا / يدل على أنه نص عليه في الخلافة. ٣١٠/ ر

قلنا: هذا لا يدل على أن الخلافة له بعده، كما لم يدل على أن هارون كان خليفة موسى من بعده، وإنما خلفه في حياته في السرية / التي خلفه فيها فتكلم المنافقون فيه، وقالوا إنما تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم في المخلَّفين لبعده؛ ولأنه لا يحبه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك رداً عليهم فيما قالوا. ١٨٨/ط

قالوا: فحديث الغدير حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم (لعلي)[(٢)]: "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله"[(٣)].

قلنا: ليس في هذا ما يدل على النص عليه في الخلافة ولا في غيرها، وإنما هو دعاء له وتعظيم له ونحن لا نمنع من ذلك. ولأن المولى الناصر، والمولى المالك للرقبة. ويقال ويراد به السيد المنعم على عبده بالعتق، ويقال ويراد به العبد المُنْعَمُ عليه بالعتق

---

(١) صحيح: أخرجه مسلم (٢٤٠٤) (٤/ ١٨٧٠)، أحمد (١/ ١٧٩) (٣/ ٣٢)، الترمذي (٣٧٣٠) (٥/ ٦٤٠)، ابن ماجه (١٢١) (١/ ٤٥)، النسائي في الكبرى (٨١٣٨ - ٨١٤٢) (٥/ ٤٤ - ٤٥)، ابن أبي عاصم (١١٨٨) (٢/ ٥٦٥).

(٢) في (ر) عليه.

(٣) أخرجه عبد الله بن أحمد في المسند (١/ ١١٨) بلفظه بأقل من ذلك، خرجه في المسند أيضاً (١/ ١١٩)، (١/ ١٥٢)، والنسائي في الكبرى (٨٣٩٩) (٥/ ١٠٨)، وابن أبي عاصم (١٣٦٥، ١٣٨٣) (٥/ ١٠٨).

وقد جمع الألباني طرقه وتكلم عليها بالتفصيل بما لا زيادة عليه في في إرواء الغليل (٤/ ٣٣٠ - ٣٤٣) وحاصل كلامه: أن هذا حديث صحيح بشطريه "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه" بل الشطر الأول منه متواتر كما يظهر لمن تتبع أسانيده وطرقه كما ذكرها.

وأما قوله: "وانصر من نصره واخذل من خذله" قال الشيخ: ففي ثبوته عندي وقفة لعدم ورود ما يجبر ضعفه.

وليس تصلح (هاهنا)[1] إلا (للناصر)[2] لأنه عدمت المالكية (للرق)[3] فلم يبق (سوى)[4] الناصر.

ومما يحقق هذا ويصلح أن يكون دليلاً مبتدأ أنه لو كان هذا نصاً عليه في الخلافة لما جاز لعلي عليه السلام أن ينقاد لخلافة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ [5]. ولا يُذل لها، ووعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حق وصدق وكائن لا محالة، فلما انقاد لخلافة من قبله طوعاً ولم يخبر بنص ولا طالب بحق، بل كان في قصة الشورى مناظراً ينبه على فضائله لتعرف منزلته وتقدم لفضله، فقد كان يسعه أن يذكر النص ويستغني عن الفضائل ولما أغفل ذكره بطل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أفرده بذلك.

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ط) الناصر.

(٣) في (ط) هاهنا للرق.

(٤) في (ط) إلا.

(٥) سقطت من (ر).

فصـــل

ووجه اختيــار الصحابة لأبي بكر أنه كان أفضلهم وقد رويت له مــن الفضائل ما لم يشاركه فيها أحد. وذهبت الشـيعة إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب (عليه السلام)(١) وذهبت الأشعرية إلى أنه لا يعلم أنه أفضل الأربعة.

١٨٨ب/ط والدلالة / (على)(٢) أنه أفضلهم قــوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي / مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ
٣١١/ ر الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾(٣) [الحديد: ١٠] واتفق أهل التفسـير أن المراد بالذي أنفق قبل الفتح وقـاتل أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)(٤).

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى ﴿١٧﴾ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَمَا لأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰ ﴿١٩﴾ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ وَلَسَوْفَ يَرْضَىٰ﴾ [الليل: ١٧ - ٢١] وهذه أيضاً مدحة في القرآن هو المراد بها ولم يشاركه فيها غيره.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَلا يَأْتَلِ أُوْلُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُوْلِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النور: ٢٢]. وهذه الآية نزلت على سبب، وذلك أن مسطح بن أثاثة كان قرابة لأبي بكر الصديق(٥) وكان ينفق عليه، وكان شهد بدراً، وكان في جملة من قذف عائشة (رضي الله عنها)(٦) (بالإفك)(٧)، فلما أنزل الــله تعالى (براءة عائشــة حلف أبو بكر أن لا

(١) سقطت من (ط).
(٢) في (ط) على ذلك.
(٣) سقطت منكم من الاصل.
(٤) سقطت من (ط).
(٥) سقطت من (ر).
(٦) سقطت من (ر).
(٧) سقطت من (ط).

ينفق على مسطح ولا يصله بشيء فـأنزل الله (تعالى)[1] هذه الآية. والفضيلة (له)[2] فيها أنه شهد له بالفضل ولم يشهد بمثل ذلك لأحد غيره.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٤٠] وقد جمعت هذه الآية لأبي بكر من الفضائل ما لم يشاركه فيها أحد. منها ما روي عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[3] أنه قال: "إن الله تعالى عاتب في هذه الآية جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلا أبا بكر" وهذا يدل على أنه انفرد تلك النوبة بنصره وحده (لا ثاني)[4] له معه من الناس. ومنها أن الله تعالى جعل النبي صلى الله عليه وسلم، وأبا بكر (رضي الله عنه)[5] واحداً وكان ثانيهم
١١٨٩/ط بقوله تعالى: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ﴾ وهذه / منزلة عظيمة سوى بها بين النبي (صلى الله عليه وسلم) وبينه، ولم يوجد مثل ذلك لأحد. ومنها أنه أجراه الله تعالى في هذه الآية
٣١٢/ر مجرى الأنبياء بقوله: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ وذلك / نظير قوله في قصة موسى وهارون: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]. ومنها أن الله تعالى خصه حينئذ بالسكينة بقوله تعالى: ﴿فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ اتفق (أهل)[6] التفسير أن الهاء في قوله "عليه" عن أبي بكر الصديق وهذا مما انفرد به ولم يشاركه فيه أحد.

ودليل آخر: وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه قدَّم أبا بكر الصديق في مكانه للصلاة بالناس. وهذا مما استنبطه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[7] حيث قال: "فرضينا لدنيانا من رضيه رسول (الله)[8] صلى الله عليه وسلم لديننا".

---

(١) سقطت من (ط).
(٢) سقطت من (ر).
(٣) سقطت من (ط).
(٤) سقطت من (ر).
(٥) سقطت من (ر).
(٦) في (ط) علماء.
(٧) سقطت من (ط).
(٨) سقطت من (ط).

قالوا: تقديمه للصلاة في موضعه لا يدل على أنه أفضل من غيره، ولهذا قد قدم النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة بالناس سالماً مولى أبي حذيفة، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما وتابعهما على الصلاة أبو بكر وعمر، ولم يدل (على)[1] أنهما أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر.

قلنا: أما التقديم (للصلاة)[2] فيدل على الفضل، وذلك (أن)[3] في حالة الفسحة والاختيار لا يتقدم على الناس في الصلاة إلا أحسنهم طريقة، والأصل في هذا السنة، وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه)[4] قال: "يؤم الناس أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا سواء فأعلمهم بسنة رسول الله، فإن كانوا سواء في ذلك فأكبرهم سناً"[5] فعلق الإمامة بالأعلى فالأعلى، والمعنى فيه أن عندنا على سبيل الشرط، وعند غيرنا على سبيل الفضل، إن الذي يقدم للإمامة يعتبر فيه العدالة، وأنه متى كان ناقص العدالة لم يقدم، وعندنا وعند طائفة من العلماء أن إمامة الفاسق لا / تنعقد ولا تصح، ١٨٩ب/ط فبان بهذا أن التقديم للإمامة على سبيل الاختيار إنما هو الأفضل فالأفضل، وبهذا التصحيح يصح استنباط علي بن أبي طالب الذي ذكرناه، فأما (تقديم)[6] سالم وابن مسعود وغيرهما فإن ذلك أيضاً يدل على عدالتهم واستقامة أحوالهم، إلا أنه قد دل الدليل على تفضيل غيرهم بأشياء أُخر فلذلك وقف الأمر في تقديمهم على من سواهم.

ودليل آخر: فيه جماعة أحاديث من السنة (الصحيحة)[7] منها أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان مريضاً قال: "ائتوني بكتف ودواة أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف

---

(١) في (ر) على ذلك على.
(٢) في (ط) في الصلاة.
(٣) سقطت من (ط).
(٤) سقطت من (ط).
(٥) صحيح: ثبت عن أبي مسعود البدري: اخرجه مسلم (٦٧٣) (١/ ٤٦٥)، وأحمد (٣/ ١٦٣) (١١٨/٤)، وأبو داود (٥٨٢) (١/ ٣٩٠) ، والترمذي (٢٣٥) (١/ ٤٥٨)، وابن ماجه (٩٨٠) (١/ ٣١٣)، والبيهقي في الكبرى (٣/ ٩٠، ١١٩، ١١٥، ١٢١) (٥/ ٢٧٢).
(٦) في (ر) تقدم.
(٧) سقطت من (ر).

عليه بعدي فاحتبس عليه، فقال يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر"[1]، وهذا الحديث مما عده قومٌ من أصحابنا من النصوص الخفية، وروي أنه لما حضر بلال (يؤذنه)[2] بالصلاة فقال: "مروا أبا بكر فليصل بالناس فقالت امرأة من نسائه، إن أبا بكر رجل رقيق، وفي لفظ آخر لا يكاد يسمع الناس من البكاء فلو أمرت عمر فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذهبن فأنتن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس"[3].

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قال)[4]: "لو كنت متخذاً (من الناس) خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الرحمن عز وجل"[5]، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في مرضه، وروي في صحته: "إن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً في أمر الله ضعيفاً في بدنه، وإن تولوا عمر تجدوه قوياً في أمر الله قوياً في بدنه، وإن تولوا علي بن أبي طالب تجدوه هادياً مهدياً"[6]، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن[7] يطع الناس أبا بكر وعمر يرشدوا"[8].

وروي "أنه[9] جرى بين أبي بكر وعمر كلام فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن
١١٩٠/ط أبا بكر زوجني ابنته حين قطعني الناس وواساني / بماله حين بخلوا، فهل أنتم (تاركون)[10] لي صاحبي هذا"[11]، والأخبار في هذا كثيرة.

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) في (ط) يؤزن.
(٣) صحيح: أخرجه البخاري (٧١٢) (٢/٢٠٣)، (٦٧٩) (٢/١٦٤)، ومسلم (٤١٨، ٤٢٠) (١/٣١٣)، وأحمد (٦/١٥٩، ٢١٠) والترمذي (٣٦٧٢) (٥/٦١٣)، وابن ماجه (١٢٣٥) (١/٣٩١)، (١٢٣٢) (١/٣٨٩)، والنسائي (٩٠٧) (١/٢٩٣).
(٤) سقطت من (ط).
(٥) صحيح: أخرجه مسلم (٣٣٨٣) (٤/١٨٥٦)، والنسائي (٨١٠٥) (٥/٣٦)، وابن ماجه (٩٣) (١/٩٦) بلفظ: الله بدل الرحمن.
(٦) أخرجه عن علي بن أبي طالب الحاكم في المستدرك (٣/ ٧٠).
(٧) سقطت من (ر).
(٨) أخرجه مسلم (٦٨١) (١/٤٧٣)، وأحمد (٥/٢٩٨)، واللالكائي (٢٥٠٣) (٧/١٣١٧).
(٩) في (ط) أن.
(١٠) في (ط) تاركوا.
(١١) أخرجه بأقل من ذلك ابن أبي عاصم (١٢٢٣) (٢/٥٧٦)، والبيهقي (١٠/٢٣٦).

فصل

قد ثبت أن بيعة أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ حضرها جميع أهل العقد والحل، وأنه لم يختلف فيها اثنان من الصحابة، وإذا كانت البيعة على سبيل الاختيار والرضا وجب أن يحضرها أهل (العقد والحل)[1]، المقصود من هذا (إرادة)[2] الإجماع على الاختيار / فحكمها في ذلك حكم الإجماع عند الجماعة المختلفين، وقد /٣١٤ زعمت طائفة أنه إذا بايع أربعة من أهل العقد كفى ذلك، وذهبت الأشعرية إلى أنه إذا بايعه واحد كفى، وهو قول جماعة من الشيعة[3].

والدلالة على ذلك أن الصحابة أجمعت في بيعة أبي بكر على مبايعته، ولم يتخلف عنه أحد، ولو كان العقد يتم ببعضهم لتقاعد من زاد على العدد المخصوص كما يفعلون في فروض الكفايات.

قالوا: (إجماعهم)[4] على بيعته لا على سبيل الإيجاب، وإنما هو على سبيل

(١) في (ط) الحل والعقد.

(٢) في (ط) أراد.

(٣) اختلف المتكلمون القائلون بالاختيار في الإمامة في عدد المختارين للإمام؛ فقال أبو الحسن الأشعري إن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، وقال القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة إنها تنعقد لعلماء الأمة، وليس لذلك عدد مخصوص، فإن عقد الإمامة واحد أو جماعة لواحد جاز على تفصيل مذكور في موضعه من كتبهم. ويرى المعتزلة أنه لا بد من عدد مخصوص في العاقدين وشرط مخصوص فيهم، ويرى القاضي عبد الجبار أنه إذا حصل العقد من واحد برضى أربعة صار إماماً، وقال أبو علي في كتاب الإمامة إنه يصير إماماً على ستة أوجه، فذكر في جملتها ما يدل على أنه يصير إماماً بعقد رجل واحد على وجوه معينة، لكن هذه الوجوه تدل على أن ذلك عند الضرورة لظروف خاصة. انظر: أصول الدين للبغدادي (ص٢٨٠)، عبد الجبار: المغني / القسم الأول (٢٠/ ٣٩).

والحق أنه لا دليل على عدد مخصوص تنعقد به الإمامة، وإنما هو أمر يرجع إلى ظروف الأمة وأوضاعها، فالذي يشترط في وقت الفتنة لا يشترط في وقت الأمن، فوقت السلم غير وقت الحرب، ووقت العسر غير وقت اليسر.

(٤) في (ط) اجتماعهم.

الوقوع والاتفاق، ونحن لا نمنع وجـود ذلك في بعض الأحوال لكن لا يدل ذلك على وجوبه.

قلنا: ظاهر الأمر يقتضي الوجوب، فمن صرفه عن ذلك احتاج إلى دليل، ولأنه لو كان كـما ذكروه لنقل أن بعضـهم قال ذلك إن لم يفعله، فـلما لم ينقل ذلك دل على بطلان ما قالوا.

قالوا: أليس قد تأخر علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[1] عن بيعة أبي بكر وهو من أهل العقد والحل؟ فإن كانت بيعته تمت قبل أن يبايع فقد صح أنه لا يشترط فيها ما قلتم، وإن كانت لم تتم خلافته حـتى بايع علي بن أبي طالب فقد حكم ونفذ وأمضى في تلك المدة فيـجب أن يكون تصرفـه باطلاً، لأنه حكم قبل ثبـوت ولايته، وهذا لا يجوز.

قلنا: إن علياً ـ عليه السـلام ـ لم يخالف في البـيعة عنـد تأخره وتخلفـه بل كان
١٩٠ب/ط راضياً، / وإنما عـاقه رأي رآه في ذلك، ولما ارتفع مانعه خرج إلى البيـعة، وإنما يقدح في البيعة إذا (أظهر)[2] الخلاف وامتنع من الرضا بالعقد.

قالوا: فما تذهبون إليه أمر لا يكاد يقـدر عليه، وذلك أن أهل الحل والعقد كثيرون (متـفرقـون)[3] في البلاد (فـلو طالبنا بجمـعهم)[4] ومـبايعـتهم تعـذر ذلك ووقف
٣١٥/ ر (الأمر)[5]، وخيف من الهرج والفساد وتوثب / الطالبين فـيؤدي إلى أمرٍ صعب، وما يؤدي إلى ذلك يجب تركه.

قلنا: إنما ذكرنا هذا عند الاختـيار والفسحة والمهلة ووقوف الأمـر على الرضا، فإذا لم يؤمن ذلك كان عـذراً في ترك اعتباره، ولأن العادة في الأعم أن أهـل العقد والحل

(١) سقطت من (ر).
(٢) في (ط) ظهر.
(٣) في (ط) مفترقون.
(٤) في (ط) (فلو طلب ما يجمعهم).
(٥) سقطت من (ط).

يكثرون في موضع يكون فيه الإمام، ويقلون في غير موضعه، فإذا بادر هؤلاء إلى العقد وبقي الأقل والبعيد الذي يتعذر تحصيله عفي عنه لتعذره.

قالوا: لو كان من شرط انعقاد الإمامة العدد الكثير، وهم أهل (العقد والحل)[1] لما تمت بيعة عمر بقول أبي بكر (وحده)[2].

قلنا: انعقاد بيعة عمر (رضي الله عنه)[3] كان بتقليد أبي بكر (رضي الله عنه)[4] له والوصية إليه، وعندنا أنه يكفي في انعقاد الخلافة ذلك، وإنما كلامنا فيمن يبتدأ بانعقاد الإمامة له على الناس، وذلك أمر آخر.

واحتج المخالف: بأن كل مقدار من العدد إذا دعاه مدع شرطاً فإنه يقابله دعوى غيره فيقف الأمر في ذلك وتتكافأ الأدلة فيه، وما هذا سبيله يجب إلغاؤه إلا أن يرد النقل بعدد فيكون الاتباع فيه للنقل، ويسقط فيه القياس والاجتهاد وليس معكم ذلك.

والجواب[5]: أن الأعداد لا تتكافأ، ولهذا باين / الشرع بينها، وبيَّن أن كل موضع ١١٩١/ط زيد فيه العدد فلإمكان الاحتياط فيه، ويبين هذا بالشهادات، ويبين أيضاً برواية (اخبار)[6] الآحاد مع رواية التواتر، فإن أحدهما قد لا يوجب العلم وهو خبر الآحاد إذا لم يظهر عاماً، ولم يعرف تلقي الأمة (له بالقبول)[7]، والآخر وهو التواتر يوجب العلم والقطع به وبحكمه، فإذا ثبت هذا بطل ادعاء تكافؤ الأعداد، ولأنا لا نعتبر عدداً مخصوصاً، وإنما تعلق ذلك بأهل العقد والحل، وقد يكثرون زماناً، ويقلون في زمان آخر إلا أن قلتهم لا تؤدي إلى أن يكونوا عدداً يسيراً لا يثبت بخبرهم العلم، ولا ينعقد بهم الإجماع، والمقصود من التواتر والعدد الكثير إثبات العلم بإمامة الإمام (حتى

(١) في (ط) الحل والعقد.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) سقطت من (ر).

(٥) في (ط) فالجواب.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) في (ط) بالقبول له.

٣١٦/ ر يرتفع فيه الشك وتزول / عنه دعوى من يدعي أنه سبقه إلى الإمامة(١).

فإنه لو كانت الخلافة تنعقد بالعدد اليسير كالواحد لأفضى إلى أن يعقد رجل (لإنسان)(٢) ويعقد رجل آخر (لآخر)(٣)، ويقع التشاجر في أيهما أول وأيهما أحق بالإمامة، فيفضي ذلك إلى الهرج والفساد، فاعتبر فيه جميع أهل العقد لرفع ذلك، وهذه طريقة حسنة في المسألة لوقوع الابتداء بها.

(١) سقطت من (ط).

(٢) في (ر) ينعقد رجلاً لإنسان.

(٣) سقطت من (ر).

فصــل

فأما الخلافة بعد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)[1] فإنها كانت لعمر بن الخطاب بوصيته إليه، وكان قد وضعها في حقها، وكان عمر (رضي الله عنه)[2] بعد موت أبي بكر أفضل الناس كلهم. (و)[3] قالت الشيعة لم يكن مستحقاً لها، وكان علي بن أبي طالب أحق بها.

والدلالة[4] على ذلك إجماع الصحابة، روي أن أبا بكر لما مـرض حضره عثمان بن عفان، فقال له أبو بكر (الصديق)[5]: "اكتب بسم الله الرحمن الرحـيم هذا ما عهده عتـيق بن أبي قحافـة في آخر يوم (من)[6] أيام الدنيا وأول يـوم من أيام الآخرة، أنه يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن الخليفة بعده ثم أغمي عليه فكتب عثمان ذلك / ، وكتب وإن الخليفة بعده عمر بن الخطاب. فلما أفاق قال له من كتبت؟ ١٩١ب/
قال عمر بن الخطاب فـقال له أحسنت، ولو كتبت نفسك لكنـت لها أهلاً"، فلما خرج عثمان (رضي الله عنه)[7] قيل له ماذا صنعت قال: كتـبت عهد أبي بكر. قالوا: فمن كتبت فيه؟ قال: عمر بن الخطاب، قال فاجـتمع الصحابة بعضهـم إلى بعض واجتمعوا ودخلوا على أبي بكر (الصديق)[8] فقالوا له: يا خليفـة رسول الله إنك تعلم أن عمر فـظ غليـظ وليـس (إليه)[9] مـن الأمـر شيء فمــاذا تقول لربك غداً وقـد وليت علينا

(١) في (ر) رحمة الله عليه.
(٢) سقطت في (ر).
(٣) سقطت من (ر).
(٤) في (ط) فالدلالة.
(٥) سقطت من (ر).
(٦) سقطت من (ر).
(٧) سقطت من (ر).
(٨) سقطت من (ر).
(٩) في (ط) عليه.

عمر بن الخطاب، وكان مضطجعاً فقال أجلسوني، فلما جلس قال أبِاللهِ تخوفوني، إذا لقيت الله تعالى غداً فقال لي لِمَ استخلفت عليهم عمر بن الخطاب؟ أقول يارب
٣١٧/ ر استخلفت عليهم خير أهلك / فإن برَّ وعدل فذاك ظني (به)(١)، وإن كان غير ذلك فالحق أردت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب(٢).

فوجه الدلالة أنه قال بحضرة جماعتهم استخلفت عليهم خير أهلك ولم ينكر أحد منهم ذلك عليه، وروي عن ابن مسعود أنه قال: "لم يتول علينا عمر بن الخطاب إلا وأجمع الناس على الرضا به" أو كما قال، وهذا يدل على انعقاد الإجماع عليه.

ودليل آخر: قد ثبت لعمر بن الخطاب من العدل والإنصاف، وحسن السيرة والميل إلى (الفقر)(٣) والقلة والإيثار، والقوة في ذات الله والشدة في نصرة دين الله، وغير ذلك من حسن السياسة (ما)(٤) اتفق (الناس)(٥) من غير خلاف بينهم أنه لم يقم بذلك بعده أحد كقيامه به، وأنه فتح البلاد وجمع الأموال وجباها، وفرقها في المسلمين ولم يستأثر لنفسه منها شيئاً وكان فيها كأحدهم، وذلك وأمثاله الذي لم يشاركه فيه أحدٌ يدل على انفراده بالفضل الذي يعجز سواه عنه.

---

(١) سقطت من (ط).

(٢) راجع ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري / ت محمد أبو الفضل إبراهيم / دار المعارف ١٩٦٢م / (٤٣٣/٣).

(٣) في (ط) الفقراء.

(٤) في (ط) لما.

(٥) سقطت من (ط).

فصل

فأما خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه / فإن عمر بن الخطاب (رضي الله ١٩٢/أ عنه)[1] لما جُرح جعل الخلافة في ستة رهط من المهاجرين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ: عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف و(سعد بن أبي وقاص)[2]، وأقام في المحراب صهيباً وقال للستة من اجتمعتم عليه فهو إمامكم. فاجتمعوا بالرضا والاتفاق على عثمان، وأول من بايعه عبد الرحمن بن عوف، وعلي بن أبي طالب، وباقي الرهط، وتتابع الناس على ذلك ولم يختلف في بيعته اثنان، وهذا يدل على أنها انعقدت له بالإجماع[3].

قالوا: قد روي له من الحوادث ما تقتضي أنه لم يكن مستحقاً لها، وأنه عجز عن الإقامة بها.

قلنا: لم يرو له من الحوادث إلا ما ظهر عذره فيه، وكان غير خارج به عن حد العدل، وكان من جملة من بقي على طاعته إلى حين قَتْلِه علي بن أبي طالب وسائر الصحابة (ولم يكن نقم عليه)[4] وخرج (لقتاله وقَتْلِه)[5] أحدٌ من الصحابة، ولا من أعيان العلماء من التابعين، وإنما خرج عليه عبد الله بن سبأ وأقوام ظهر كذبهم وخيانتهم، وقد حكي من أخبارهم مما تخرصوه على الرعية / في أيام عثمان وعلى ٣١٨/ ر عثمان ما يوجب فسقهم وقتالهم، وذلك مشروح في غير هذا الكتاب فإنا عدلنا عن ذكره هاهنا لما فيه من الإطالة التي لم نقصد مثلها في شيء من مسائل هذا الكتاب.

---

(١) سقطت من (ر).

(٢) في (ط) أبو عبيدة بن الجراح

(٣) راجع ابن جرير الطبري: تاريخ الطبري (٤/٢٢٨).

(٤) في (ر) ومن لم يكن نقم عليه.

(٥) في (ط) لقتله وقتاله.

فصل

فأما خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[1] فإنها كانت بالإجماع، وذلك أن أهل (العقد والحل)[2] عقدوها لعلي بعد قتل عثمان، وكانت الخلافة فيه في أهلها ومستحقها، وكان أعلم الناس في زمان خلافته.

واختلفت الرواية عن أحمد (رضي الله عنه)[3] هل يجوز أن يقال إنه أفضل من بعده على روايتين: أحدهما: أنه أفضل من بقي بعده وهو قول الأكثرين من أصحاب الحديث والفقهاء. والرواية الثانية: / أنه لا يقال ذلك وهو قول جماعة من أصحاب الحديث. ١٩٢ب/ط

وجه الأولى أن إمامته ثبتت بالاختيار ولم (يخافوا)[4] في التأمل والتوقف الهرج، فلما أجمعوا عليه مع هذه الأحوال دل على أنهم أجمعوا عليه؛ لأنه أفضل من بقي كما أنهم لما أجمعوا على من قبله أجمعوا (عليه)[5] لأنه افضل أهل عصره.

ودليل آخر: وذلك أنه قد ثبت أن عثمان (كان)[6] أفضل (أهل)[7] عصره، وأنه كان أولى بالخلافة من غيره، وقد كان علي ـ عليه السلام ـ يساميه ويفاخره ويضاهيه؛ ولهذا عرض فضائله معه لعله يتقدم عليه، وهذا يدل على أنه أفضل من بقي.

ووجه الرواية الثانية ما روى البخاري بإسناده عن ابن عمر (رضي الله عنه)[8] أنه قال: "كنا (نفاضل)[9] بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم[10] وهو حي،

(١) سقطت من (ر).
(٢) في (ط) الحل والعقد.
(٣) سقطت من (ر).
(٤) في (ط) يخالفوا.
(٥) سقطت من (ر).
(٦) سقطت من (ر).
(٧) سقطت من (ط).
(٨) سقطت من (ر).
(٩) في (ط) نتفاضل.
(١٠) سقطت من (ط).

فنقول خيـر الناس بعد رسول الله أبو بكر ثم عـمر ثم عثمان ثم نسكـت، فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم (فلا ينكره علينا)[1] «[2] وأخذ أحمد (رضي الله عنه)[3] في هذه الرواية بهذا الحديث وليس هذا مما يدرك بالقياس فيقاس.

(١) سقطت من (ط).

(٢) أخرجه بألفاظ متـقاربة البخاري (٣٦٥٥) (٧/١٦)، وأبو داود (٤٦٢٨) (٥/٢٦)، وابن أبي عاصم (١١٩٠) (٢/٥٦٦) في الطبراني في الكبير (١٣٣٢) (١٢/٢٨٥)

(٣) سقطت من (ر).

فصـــل

إذا وجد من الإمام الفسق في أفـعاله فإن ذلك لا يوجب خلعه(1)، وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أنه يوجب خلعه والدلالة على ذلك من طريقين:

٣١٩/ ر أحدهمـا النقل: فمن ذلك ما رُوي عن أم سلمة أن النـبي صلى الله عليه وسلم / قال: "يكون عليكم أمراء تعرفـون وتنكرون فمن عرف برئ ومن كره سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: فلا نقاتلهم يارسول الله؟ قال: لا ما صلوا"(2).

ومن ذلك ما روي عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه أن يزيد بن سلمة الجعفي سأل رسول (الله)(3): أرأيت إن أقامت علينا أمـراء (فسألونا)(4) حقهم (ومنعونا)(5) حقنا فـما تأمرنا ؟ فـأعرض عنه ثم سأل الثـانية أو الثالثة فـجبذه الأشـعث بن قيس،

١١٩٣/ط وقال: "اسمعوا وأطيعوا / فإنما عليهم ما حُملوا وعليكم ما حُملتم"(6).

ومن ذلك ما روى سويد بن غفلة قـال: قال لي عمر بن الخطاب: "لعلك تخلف

---

(1) وهو مذهب أحمد وغـيره من أئمة أهل السنة. قال حنبل: اجتمع فـقهاء بغداد في ولاية الواثق إلى أبي عبد الله وقـالوا له: إن الأمر قد تفاقم وفـشا يعنون إظهار القول بخلق القـرآن وغير ذلك، ولا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فناظرهم في ذلك، وقـال: عليكم بالإنكار بقلوبكم، ولا تخلعوا يداً من طاعة ولا تشـقوا عصـا المسلمين ولا تسفكوا دمـاءكم ودماء المسلمين معـكم وانظروا عاقبـة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر، ويستراح من فاجـر، وقال المروذي: سمعت أبا عبد الله يأمر بكف الدماء وينكر الخروج إنكاراً شديداً. الآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح الحنبلي (١/ ١٧٥).

(2) صـحيح أخـرجـه مسلـم (١٨٥٤) ٣/ ١٤٨)، وأبو داود (٤٦٧٠) (٥/ ١١٩) والترمـذي (٢٢٦٥) (٥/ ٥٢٩) وقال حسن صحيح، البيهقي في الكبرى (٨/ ١٥٨).

(3) في (ط) النبي صلى الله عليه وسلم.

(4) في (ط) يسألونا.

(5) في (ط) يمنعونا.

(6) أخرجه البيهقي فـي السنن الكبرى (٨/ ١٥٨)، ومسلم (١٨٦٤) (١٤٧٤) إلا أنه قال: عن سلمة بن يزيد الجعفي وهو من الصحابة المقلين، لم يرو عنه إلا حديثـان هذا أحدهما، واختلف في اسمه قيل يزيد بن سلمة وقيل سلمة بن يزيد. (راجع الإصابة (٣/ ٦٥٧).

بعدي فاطع الإمام، وإن كان عبداً حبشياً وارض به واصبر، وإن حرمك (فاصبر)[1]، وإن دعاك إلى أمر منقصة في دنياك فقل سمعاً وطاعة دمي دون ديني".

ومن ذلك ما روي (عن)[2] عوف بن مالك الأشجعي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم و(تلعنونهم ويلعنونكم)[3]، قلنا: يارسول الله أفلا ننابذهم عن ذلك؟ قال: ما أقاموا الصلاة لا، إلا من ولي (عليه والٍ)[4] منكم فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فلينكر ما يأتي به من معصية ربه ولا ينزعن يداً من طاعة الله عز وجل"[5].

والطريق الثاني: أنه لو قلنا أنه يوجب ذلك خلعه وخروجه عن الولاية لأدى ذلك إلى الهرج والفتن وإفساد الولايات، وربما عجزوا عن إقامة غيره، (فأدى)[6] ذلك إلى ضرر عظيم وأمر صعب أصعب من الصبر (عليه)[7]، وإذا دفع الأمر الأدنى لدفع ما هو أعلى منه كان هذا طريقاً صحيحاً، واستند هذا إلى مقصود وذلك أنه بفسقه لا يخرج عن النظر فإنه تام الكفاية ولا عن أهلية النظر فإنه عاقل صحيح الأدوات المعتبرة في الإمامة من البصر والعلم إلى غير ذلك.

واحتج المخالف بما روي عن ثوبان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "(استقيموا لقريش ما استقاموا لكم فإن لم)[8] (يستقيموا)[9] لكم فاحملوا سيوفكم على أعناقهم

(١) في (ط) واصبر.

(٢) سقطت من (ر).

(٣) في (ط) ويلعنونكم ويلعنونهم.

(٤) غير موجودة بالأصل، والزيادة من صحيح مسلم.

(٥) صحيح: أخرجه مسلم (١٨٥٥) (٣/ ١٤٨١)، وأحمد (٦/ ٢٤)، والطبراني في الكبير (١١٥) (١٨/ ٦٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨/ ١٥٨).

(٦) في (ط) وأدى.

(٧) سقطت من (ط).

(٨) سقطت من (ر).

(٩) في (ر) استقيموا.

٣٢٠/ ر فأبيدوا خضراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا راعين / أشقياء وكلوا من كد أيديكم"(١).

والجواب: أن أحمد (رضي الله عنه)(٢) سئل عن هذا الحديث فضعفه وقال ليس

١٩٣ب/ط بصحيح، وقال مرة أخرى / راويه سالم بن عبد الله بن عمر عن ثوبان وهو لم يلق ثوبان؛ ولأنا نقابل هذا بما رُوي عن ثوبان أنه قال: "فإن لم يستقيموا فلا تنابذهم؟ فقال: لا ما أقاموا الصلاة"، ولأنا نحمل خبرهم على أنهم فعلوا ما يخرجون بذلك عن الملة ويوجب الكفر.

واحتج بما رُوي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم: "عليكم الحق ما ائتمنوا فأدوا وما حكموا فعدلوا، وما استرحموا فرحموا فمن لم يفعل (ذلك)(٣) فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"(٤).

والجواب(٥) أن هذا الحديث سئل أحمد (رضي الله عنه)(٦) عنه فقال لا أعرفه، وهذا يدل على أنه لم تثبت روايته عنده، ولو صح فإنا نقابله بأخبارنا التي تقدمت.

واحتج بأن الإمام إنما انعقدت له الإمامة لأنه (يكون)(٧) ولياً على المسلمين وناظراً في مصالحهم ويقوم بواجب الشرع ومن فروعه القاضي، ومعلوم أن الفسق يخرج القاضي عن نظره؛ لأنه يخالف بذلك ما يراد منه من الأمانة، وإذا كان يخالف ما وضعت له الولاية يجب أن نخرجه عن الإمامة كما لو عمي أو عجز عن التدبير أو جن وأمثال ذلك، ومما يحقق هذا ويوضحه أنه لو كان فاسقاً قرين ما عقد له لم يجز

---

(١) ضعيف: أخرجه أحمد (٥/ ٢٧٧)، وابن عدي في الكامل في عدة مواضع منها (٢/ ٨٦)، (٤/ ٢٢)، (٤/ ٦٧)، (٥/ ٢٦٠)، الخطيب في تاريخ بغداد (٣/ ٣٦٦)، (١٢/ ٦)، وابن حبان في الضعفاء والمجروحين (١/ ١٥٦).

(٢) سقطت من (ر).

(٣) سقطت من (ر).

(٤) أورده ابن أبي حاتم في العلل (٢/ ٤٢٣).

(٥) في (ط) فالجواب.

(٦) سقطت من (ط).

(٧) في (ر) لا يكون.

أن تعقد له الإمامة (فإذا)[1] طرأ يجب أن يمنع كذلك أيضاً.

والجواب[2]: أن هذا يقابل ما رويناه من الأخبار ويعارضها فلا نقبله، ولأن هذا يقابله أن ذلك يؤدي إلى الهرج والاختلاف والفتنة، واختلاف الناس، وربما عاد ذلك بشتات الدولة واختلال الملة فمنع منه، ولأنه إذا كان مع هذه الحال تجري الأمور على سياسة صحيحة فلا يضر غيره خاصة نفسه، وأما تسويتهم بين الابتداء والاستدامة (فنقول الأصول منقسمة فمنها ما فُرِّق فيه بين / الابتداء والاستدامة)[3]، بدليل أنه ٣٢١/ ر
يجوز / استدامة نكاح المعتدة ولا يجوز ابتداء نكاحها وكذلك في الردة والإحرام، ١٩٤/أ ط
ولأن (في)[4] الابتداء يقع العقد على سبيل الاختيار فيؤمن معه الخلل والفساد، والاستدامة بخلاف ذلك.

---

(١) في (ط) وإذا.

(٢) في (ط) فالجواب.

(٣) سقطت من (ط).

(٤) غير موجودة بالأصل.

فصل

في (تكفير)[1] المتأولين من أهل الملة[2]، وذلك في مسائل منها أن من قال بخلق القرآن حكم بكفره، وكذلك من قال إن الله تعالى لم يقدر المقادير، وأن الله تعالى لا يُرى في الآخرة، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق، وما في المصاحف مخلوق. والروافض الذين يسبون الصحابة ويستحلون ذلك والخوارج الذين يرون تكفير عثمان وعلي

(١) في (ط) إكفار.

(٢) الذى عليه عامة أهل السنة أنهم لا يحكمون بكفر المتأولين من أهل الملة، ويقولون إن التأويل مانع من التكفير، لا سيما الذي دعا المتكلمين إلى التأويل هو الرغبة في التنزيه ونُصرة الشريعة، وكثيرٌ منهم تلقى قولاً بشبهة فظنه صحيحاً فنَصَرَهُ واستدل له، ومنهم من توهم تعارضاً بين النصوص فأراد دفعه، بتأويل بعضها، ومنهم من لم تتضح له المسألة لدقتها وخفاء أدلتها، فهذه وغيرها موانع تمنع من تكفير صاحبها، وإن أثم في بعض المواضع. وعلى هذا يحمل إطلاق الأئمة القول بتكفير من قال بخلق القرآن وأنكر العلو والرؤية وغيرها، فإنهم إنما قالوا ذلك على سبيل العموم وللزجر والتنفير. أما كُفر القائل المعين فللوصول إليه منازل كثيرة من إقامة الحجة وتوفر الشروط وانتفاء الموانع وثبوت عناد المخالف وإصراره بعد إقامة الحجة واختياره الكفر على الإيمان. ولعل أدل دليل على ذلك من فعل السلف موقف الإمام أحمد من المناظرين له في خلق القرآن ومن خلفاء بني العباس الممتحنين للناس بذلك، فبرغم عظم جرمهم إلا أنه لم يكفرهم ونهى عن الخروج عليهم، فهذا أصل عظيم ألا يكفر أحد من أهل الملة وإن ثبت أنه آثم مبتدع، وإلا فما من مسألة من مسائل الأصول إلا واختُلف فيها بعد الصحابة على مذاهب شتى وقلما ينجو مذهب من انحراف فلو حكم بتكفير من انحرف في قول أو مسألة بتأويل لأدى ذلك إلى القول بتكفير جماهير المتكلمين من أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم وفيهم أئمة كبار مشهود لهم بالعلم والفضل والتقدم، وهذه قاعدة عامة وحكم كلي عدا أفراد معدودين تسموا بالمسلمين، وكان غرضهم هدم الشريعة والإتيان عليها، وادّعاء فسادها وتناقضها، من أحفاد المجوس واليهود والنصارى ممن عز عليهم زوال ملك آبائهم فأرادوا الكيد لهذا الدين بلسان أهله كعبد الله بن سبأ وغيره، وهذا ما ننزه جُل المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والخوارج والمرجئة والكرامية وغيرهم عنه.

ولم يذكر ابن الزاغوني في هذا الفصل الذي عقده في تكفير المتأولين شيئاً يحتج به، فما ذكره من الآثار يتردد بين الضعف والوضع فكيف يصح مع ذلك الاحتجاج به. كذلك فإن ابن الزاغوني قد تأول في بعض المواضع من كتابه هذا باجتهاد كما تأول غيره ولا فرق.

ـ عليهما السلام ـ وهو قول أكثر الأصوليين، وذهبت طائفة من أصحاب الأشعري إلى أنه لا يكفر أحد من أهل الملة.

والدلالة على ذلك أحاديث صحاح رويت؛ منها ما روي عن (رافع)[1] بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يكون في أمتي قوم يكفرون بالله وبالقرآن، وهم لا يشعرون، فقلت جعلت فداك يا رسول الله يقولون كيف؟[2] قال يقولون الخير من الله والشر من أنفسهم ثم يقرؤون على ذلك كتاب الله فيكفرون بالله وبالقرآن بعد"[3].

ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المرجئة والقدرية"[4].

(ومن ذلك ما)[5] روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لكل أمة مجوس وإن مجوس هذه الأمة القدرية، إن مرضوا فلا تعودوا مرضاهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم"[6].

وروي عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "صنفان من أمتي لا يدخلون الجنة القدرية والحرورية"[7].

---

(١) في (ط) نافع.

(٢) في (ط) كيف يقولون.

(٣) أورده ابن أبي حاتم في العلل (٢/ ٤٣٤) وقال: سمعت أبي يقول هذا حديث عندي موضوع. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ١٩٧ - ١٩٨)، رواه الطبراني بأسانيد في أحسنها ابن لهيعة وهو لين الحديث.

(٤) أخرجه الترمذي عن ابن عباس (٤١٤٩) (٤/ ٤٥٤)، ومن طريقه ابن ماجه (٦٢) (١/ ٢٤)، وابن أبي عاصم (٦٢) (١/ ٢٤) والخطيب في تاريخ بغداد (٥/ ٣٦٧) وقال حديث منكر، ودائماً يرويه علي بن نزار شيخ ضعيف، وأخرجه اللالكائي بسند ضعيف (١١٥٦) (٣/ ٦٤١).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) أخرجه أحمد (٥/ ٤٠٦)، واللالكائي (١١١٥)) (٣/ ٦٤١) بسند ضعيف، وبنحوه أبو داود (٤٦٩٢) (٥/ ٦٧).، وأورده ابن الجوزي في (العلل المتناهية) (٢٣٨) (١/ ١٥٧).

(٧) أورده ابن عدي في الكامل (٦/ ٢٥٨) عن أنس من رواية محمد بن عبد الرحمن القشيري، وذكر أنه مجهول وإسناده منكر، وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ١٦٢) وقال: هذا حديث لا يصح بقية مدلس ومحمد بن عبد الرحمن من مشايخه المجهولين.

وروي عن علي بن أبي طالب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سيأتي من
١٩٤ب/ط بعدي قوم لهم نبزٌ يقال لهم الرافضة / فإن (أدركتهم فاقتلهم)(١) فإنهم مشركون
قلت: يارسول الله ما العلامة فيهم؟ قال يقرّظونك بما ليس فيك ويطعنون على
٣٢٢/ ر السلف"(٢) / .

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله اختارني واختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأنصاراً وأصهاراً فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً". وفي لفظ آخر: "لا يقبل الله منه فرضاً ولا نافلة"(٣).

وأما طريق المعنى فهو أن من نفى الصفات لله تعالى وجحدها وأبطلها بفنون التأويل، وزعم أن القرآن مع إقراره بأنه كلام الله (أنه)(٤) مخلوق فقد جحد ما يجب الإيمان به، واعتقد فيه غير الحق والصواب، ومعلوم أن صفات الله (تبارك و)(٥) تعالى تشارك ذاته في وجوب الإيمان بها وتنزيهها عن الخلق والحدث، فإذا جحد ذلك وجب أن يكفر به.

وقد قال بعض من نصر هذه المسألة: إذا جحدوا الصفات، وزعموا أن القديم منها محدث فقد أخرجوا الإله الذي عبدوه عما يستحقه الإله الذي نعبده عن صفات التمام والكمال، وما ارتضاه لنفسه فصار ذلك غير الإله الذي عبدناه، ومن عبد غير الإله الذي نعبده وعرَّفه نبينا صلى الله عليه وسلم بأسمائه وصفاته العليا، فهذا كفر قطعاً ويقيناً، لأنه صرف الإلهية عن مستحقها وأضافها إلى غير أهلها.

---

(١) في (ط) أدركتموهم فاقتلوهم.

(٢) أورده ابن الجوزي في العلل المتناهية بألفاظ متقاربة (٢٥٢ - ٢٦٠) (١/ ١٦٣ - ١٦٨).

(٣) أخرجه اللالكائي (٢٣٤١) (٧/ ١٢٤٦) عن عويم بن ساعدة بسند ضعيف لجهالة عبد الرحمن بن سالم وأبيه، ومن طريقه ابن أبي عاصم (١٠٠٠) (٢/ ٤٨٣)، وأخرجه الطبراني في الكبير (٣٤٩) (١/ ١٤٠) قال في مجمع الزوائد (١٠ / ١٧): وفيه من لم أعرفه، والحاكم في المستدرك (٣/ ١٥٨).

(٤) في (ط) وأنه.

(٥) سقطت من (ر).

واحتج المخالف بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فهو المسلم / له ما لنا وعليه ما علينا"(١)، فأثبت إسلامه ولم يشترط فيه غير ما (ذكر)(٢). ١٩٥أ/ط

والجواب(٣): أن هذا يحتمل أنه كان في أول الأمر، فلما زيد في الشريعة ما زيد من الفروض والواجبات وما يجب اعتقاده من الصفات والأصول انتقل الحكم إلى ما ذكرناه، ولأن هذا يعارضه ما رويناه من الأخبار فيقف.

واحتج بما روي أن رجلاً كان يسب أبا بكر (رضي الله عنه)(٤) والنبي صلى الله عليه وسلم واقف فلما أجابه أبو بكر مشى، ولو كان سبه كفراً لم يقره النبي صلى الله عليه وسلم(٥).

والجواب: أنه يحتمل أن يكون سبه بما لا يقدح في دينه ولا / يوجب (تكفيره)(٦)، (وذلك ٣٢٣/ ر تقول يوجب الفسق ولا يوجب الكفر)(٧) وخلافنا في غير ذلك، ولأنا نقابله بأخبارنا.

واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رأى رجلاً يسب أبا بكر فقال بعض الصحابة دعني أضرب عنقه، فقال: "ليست لأحد بعد النبي صلى الله عليه

(١) أخرجه البخاري (رقم ٣٩١) (٤٩٦)، والنسائي في الصغرى (٨/ ١٠٥)، والبيهقي في الكبرى (٢/ ٣).

(٢) في (ط) ذكرنا.

(٣) في (ط) فالجواب.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) قريب منه أخرجه أحمد (٢/ ٤٣٦) عن أبي هريرة مرفوعاً وفيه محمد بن عجلان مدلس اختلط عليه حديث أبي هريرة كما ذكر ابن حجر في تقريب التهذيب (رقم ٦١٣٦)، البخاري في التاريخ الكبير (٢/ ٤٩٦٩) وقد أخرجه أبو داود (٤٨٩٥، ٤٨٩٦) (٥/ ٢٠٣) مرفوعاً عن أبي هريرة ومرسلاً عن سعيد بن المسيب وذكره البخاري في التاريخ الكبير (١/ ١٩٧) وقال روي مرسلاً ومرفوعاً والأول أصح.

(٦) في (ط) الكفر.

(٧) سقطت من (ط).

وسلم"[1]. والجواب [2] عنه كالجواب عن الأول ولأنا نعارضه بأخبارنا.

واحتج بما روي عن علي بن أبي طالب أنه لما صعد المنبر فقال: "من وجدته يفضلني على أبي بكر وعمر جلدته جلد المفتري" فلم يوجب كفره واقتنع فيه بالجلد.

والجواب: إن هذا يعارضه ما روي عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزى قال قلت لأبي: يا أبت لو سمعت رجلاً يسبّ عمر ما كنت تصنع به قال: "كنت أضرب عنقه"، ولأنا نحمل قول علي (رضي الله عنه)[3] أنه أراد من فضلني عليه بفضيلة لا تقتضي استحقاق التقدم عليه ولا الطعن فيما أجمعت عليه الصحابة من تفضيله.

واحتج بأنهم من أهل الملة يصلون معنا، ويدفنون في مقابرنا ونصلي عليهم وذلك

١٩٥ب/ط يقتضي / أنهم لا يكفرون.

والجواب: أنا لا نسلم أنهم من أهل الملة؛ لأن الملة هي الدين والشريعة التي بعث الله بها نبيه وأوجب اتباعها، وحرم مخالفتها، وجعل الإيمان بها فرقاً بين الإيمان والكفر، وهؤلاء لم يعتمدوا ذلك ولا وافقوا الشرع، ولأن من آمن بالشرع كله، إلا أنه حرم ما أباح الله، وأباح ما حرم الله، أو كفر بآية من كتاب الله وقال ليس هذا من القرآن، فإنا نحكم بكفره بذلك ولا يلتفت إلى موافقته فيما وافق (فيه)[4]، ومثله هاهنا، ولأن في الإسلام (أناساً)[5] يظهرون الشهادتين والصلاة وأمثال ذلك، ويقولون بالرجعة وينكرون المعاد ويقولون بالتناسخ، وأمثال ذلك فيحكم بكفرهم ولا يُلتفت إلى موافقتهم فيما وافقوا فيه، ولأنا لا نجري عليهم أحكام الإسلام (فلا)[6] نصلي عليهم،

٣٢٤/ ر ولا نناكحهم ولا نقبل شهادتهم ولا نثبت التوارث منهم / ولهم. فما ذكروه من المسائل الملحقة بالمسلمين غير مُسلمة عندنا على ما ذكرنا.

---

(١) أخرجه عن أبي بَرْزَةَ الأسلمي (٤٣٦٣) (٤/ ٥٣٠)، والنسائي في الصغرى (٧/ ١١٠)، والطيالسي رقم (٤) ص (٣)، والبيهقي في الكبرى (٢/ ٣٠٥)(٧/ ٦٠)، وأبو يعلى (١/ ٨٤).

(٢) في (ط) فالجواب.

(٣) في (ر) عليه السلام.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) في (ط) أناسٌ.

(٦) في (ط) ولا.

فصل

الأنبياء والأولياء أفضل من الملائكة، وذهبت المعتزلة إلى أن الملائكة أفضل، واختلفت الأشعرية فمنهم من قال كقولنا ومنهم من قال بالوقف، وحكي عن أبي بكر عبد العزيز بن جعفر أنه قال من كان خيره أكثر من شره فهو خير من الملائكة ومن كان شره أكثر من خيره فالبهائم خير منه(١).

والدلالة على (قولنا)(٢) من طريق النقل آيات؛ منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] وذلك أنه إنما أمرهم بالسجود تعظيماً له، وأجرى الملائكة مجرى الخدم له، وهذا يدل على أنه أفضل من الملائكة / . ١٩٦/أ ط

قالوا: لم يؤمروا بالسجود له وإنما أمروا بالسجود نحوه فهو في ذلك جارٍ مجرى الكعبة والقبلة، والسجود إلى الكعبة لا يدل على أنها خير من الآدميين ولا من الملائكة.

قلنا: لا يصح هذا من وجوه:

أحدها: أنه قال: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾، وهذه الإضافة للتمليك والاستحقاق، كما تقول هذه الدار لفلان أو هذا الدينار لفلان ولو أراد أن يجعله قبلة (لهم)(٣) لقال اسجدوا إليه أو نحوه.

والثاني: أنه لو كان آدم قبلة للملائكة لما امتنع إبليس من السجود له؛ لأنه لم يكن يأبى (السجود)(٤) لله (تعالى)(٥) وإنما أبى السجود لغيره.

---

(١) جمهور الأشاعرة قالوا بتفضيل الأنبياء على الملائكة وأجاز بعضهم أن يكون في المؤمنين من هو أفضل من الملائكة وأكثر المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر يرون أن الملائكة أفضل. انظر التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص١١٣)، الجرجاني: شرح المواقف (٨/ ٣٨٣)، البغدادي: أصول الدين (ص٢٩٥).

(٢) في (ط) ما قلنا.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) بالسجود.

(٥) سقطت من (ر).

والثالث: أن إبليس احتج في امتناعه من سجوده له أنه خير منه، واحتج في ذلك بأصله فقال: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] ولو كان السجود لله تعالى لما احتاج إلى أن يفاخر بين نفسه وبين قبلته؛ ولأن الله تعالى حاجّه على ذلك بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [ص: ٧٥] فبين الله تعالى وجه تفضيل آدم بأنه خلقه بيده، ولو كان قبلة للسجود لما احتاج إلى هذا كله، ولكان يقول أتأبى أن تسجد لي وتتكبر عليّ؟ وهذا يبطل ما ذكروا / ولأن إبليس إنما ٣٢٥/ ر كان يتشرف بالسجود لله (تعالى)[(١)] وما كان يأبى ذلك، ولا يمتنع منه، فعلم أن امتناعه لأن السجود كان لآدم لا غير.

قالوا: يدل على أن السجود لم يكن لآدم أنه لم يكن وجد من جهته عمل، ولا غيره مما (يوجب)[(٢)] تعظيمه على غيره، وإذا امتنع السبب بطل أن يكون ذلك لما ذكرتم.

قلنا: هذا لا يصح لوجهين أحدهما: أن الله تعالى نبه على استحقاقه للإعظام من جهة أنه تولى خلقه بنفسه وخَلَقَه بيده، وهذا سبب يجوز أن يعلق الإعظام به ولأجله، ولأن آدم إنما أمر الله بتعظيمه لما وهب له في السابقة بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ﴾[(٣)] [آل عمران: ٣٣]. وهذا يدل على أن الله تعالى عظمه لأنه (اصطفاه)[(٤)] ١٩٦ب/ط سابقاً واختاره لحمل (الأمانة)[(٥)] ولأن آدم أمر الله بتعظيمه / لما يعلم منه في آخر حاله وهو أن يجعله أبا الأنبياء كلهم ومنهم نبينا صلى الله عليه (وعليهم أجمعين)[(٦)]، ولأنه أرسله نبياً وأنزل عليه كتاباً وجعله إليه داعياً (ومبيِّناً)[(٧)] لحجته وذاباً عن دينه

(١) سقطت من (ر).
(٢) في (ط) يوجب ذلك.
(٣) لم يذكر قوله: ونوحاً وآل عمران من (ر).
(٤) في (ر) اصطفيه.
(٥) في (ر) امانة.
(٦) في (ط) وسلم.
(٧) في (ط) ومثبتاً.

وذلك مما يقتضي أنْ يعلق التعظيم به؛ ولأن عندنا التعظيم لا يقف على الأعمال وما يوجد من الإنسان، وإنما التعظيم عندنا مستحق بموهبة من الله تعالى واختيار لما تعين اختياره ويوجب تقديمه وتكريمه وإعظامه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ وقوله: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الدخان: ٣٢] وهذا يدل على تقديمهم على من يقاربهم ويضاهيهم وليس إلا الملائكة.

قالوا: السبب الموجب للتعظيم هو الاصطفاء الذي ذكره في الآية مثله قد وجد في حق الملائكة وهو قوله تعالى: ﴿يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥] فقد تساوى القسمان في الاصطفاء.

قلنا: الاصطفاء على ضربين: أحدهما اصطفاء خاص لرفعه قدر من فعل ذلك معه. والثاني تقديمه على من سواه، والأول هو الذي / ذكره في حق الملائكة، فلما ذكر آدم وذريته اصطفاهم على العالمين ولم يوجد في حق الملائكة مثل ذلك وقوله[(١)]: تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] والخليفة هو القائم بأمر الله والنائب عنه في استيفاء حقوقه وبيان أمره والدعاء (إليه و)[(٢)] إلى حقه، وهذا أمر لم يفعله إلا في حق آدم وذريته وهذا يدل على تفضيله على سائر من كان في الأرض إذ (قال)[(٣)] ذلك، ولم يكن في الأرض إلا الملائكة. ٣٢٦/ ر

ومما روي في ذلك من السنة ما روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال لهم في خطبته: "ادنوا وأوسعوا لمن خلفكم"، فدنا الناس و / انضم بعضهم إلى بعض، والتفتوا خلفهم فلم يروا أحداً ثلاث مرار، فقام رجل من القوم فقال بأبي أنت وأمي يارسول الله لمن يوسع للملائكة أم للناس؟ فقال: "نعم للملائكة إنهم إذا كانوا معكم لم يكونوا من بين أيديكم (ولا)[(٤)] من خلفكم ولكن يكونون ١١٩٧/ط

(١) في (ط) ومن ذلك قوله.

(٢) سقطت من (ط).

(٣) سقطت من (ط).

(٤) سقطت من (ط).

عن أيمانكم وعن شمائلكم"، قالوا يارسول الله لم لا (يكونوا)[1] من بين أيدينا ومن خلفنا أفمن فضلنا عليهم أم من فضلهم علينا؟ قال: "نعم أنتم أفضل من الملائكة"، ثم قال (للرجل)[2] "اجلس"[3] وساق الخبر وهذا خبر حسن الإسناد رواه الثقات.

حديث آخر رواه أبو محمد الحسن (بن محمد)[4] الخلال قال حدثنا أبو حفص بن شاهين قال[5] حدثنا خيثمة بن عبدالرحمن بن حيدرة القرشي بأطرابلس (قال حدثنا)[6] أحمد بن محمد بن أبي الخناجر قال (حدثنا)[7] محمد بن مصعب، (قال حدثنا)[8] حماد بن سلمة عن أبي الْمُهَزِّم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم (قال)[9]: "لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مؤمن، والمؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده"[10].

حديث آخر: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله تعالى يباهي ملائكته بأهل عرفات"[11].

---

(١) في (ط) لا يكونوا.

(٢) في (ر) للرحال.

(٣) لم أجد من خرجه.

(٤) سقطت من (ط).

(٥) سقطت من (ر).

(٦) سقطت من (ر).

(٧) سقطت من (ر).

(٨) سقطت من (ر).

(٩) سقطت من (ط).

(١٠) ضعيف: فيه أبو الـمُهَزِّم متروك رُمي بالكذب والوضع كما قال في تقريب التهذيب (٢/ ٦٧٦)، تهذيب التهذيب (١/ ٢٤٩ - ٢٥٠). الجزء الأول: "لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مؤمن" صحيح. أخرجه بألفاظ متقاربة الترمذي (١٣٩٥) (٤/ ١٦)، والنسائي في الصغرى (٧/ ٨٢)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ٢٣). والجزء الثاني: "والمؤمن أكرم على الله من الملائكة الذين عنده". أخرجه ابن حبان في الضعفاء (٣/ ٩٩)، وابن عدي في الكامل ٧/ ٢٦٧ والديلمي في مسند الفردوس كما في الفردوس (٦٥٦٧) (٢/ ٤٢٠) جميعهم من رواية أبي المهزم عن أبي هريرة.

(١١) أخرجه أحمد (٢/ ٢٤٤)، وابن خزيمة في صحيحه (٢٨٣٩) (٤/ ٢٦٣)، وابن حبان (٣٨٥٢) (٩/ ١٦٣)، والبيهقي في الكبرى (٥/ ٥٨)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤٦٥).

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "إذا نام العبد وهو ساجد باهى الله (تعالى)(١) به (ملائكته)"(٢) الحديث ولا تكون المباهاة إلا للتفضيل / . ٣٢٧/ ر

حديث آخر: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما نزلت عليه ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣] جمع أهله تحت الكساء فاطمة والحسن والحسين وعلي وقال "اللهم إن هؤلاء أهل بيتي"(٣) فقال جبريل أتأذن لي أن أدخل تحت الكساء؟ وهذا يدل على أنه أحب جبريل أن يلحق بهم.

حديث آخر: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله تعالى اختار لي وزيرين من أهل الأرض: / أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما)(٤) ووزيرين من أهل ١٩٧ب/ط السماء: جبريل وميكائيل"(٥) ومعلوم أن الوزير دون الأمير.

قالوا: هذه الأخبار آحاد ومثلها لا يوجب العلم.

قلنا: هذه أخبار رواها الثقات واشتهرت في الناس وتلقتها الأمة بالقبول وهي موافقة لظاهر القرآن وما هذا سبيله مثله عندنا يوجب العلم، وأما طريق المعقول فهو أن الشرف والتعظيم يظهر بقدر التكليف والإلزام، والآدميون كلفوا مخالفة طباعهم وكف شهواتهم وقهر نفوسهم مع شدة الدواعي وكثيرة البواعث فإذا وصلوا إلى الموافقة

(١) سقطت من (ر).

(٢) قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (١/ ١٢٠): "أنكر جماعة منهم القاضي ابن العربي وجوده، وقد رواه البيهقي في الخلافيات من حديث أنس، وفيه داود بن الزبرقان، وهو ضعيف. وروي من وجه آخر عن أبان عن أنس، وأبان متروك، ورواه ابن شاهين في الناسخ والمنسوخ من حديث المبارك بن فضالة، وذكره الدارقطني في العلل من حديث عباد بن راشد كلاهما عن الحسن عن أبي هريرة، والحسن لم يسمع من أبي هريرة.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٤/ ١٠٧)، (٦/ ٢٩٢) من دون قول جبريل.

(٤) سقطت من (ر).

(٥) لم أجده بهذا اللفظ، والذي وجدته ما أخرجه ابن عساكر بسنده في تاريخه (كما في تهذيب تاريخ دمشق (١/ ٤٤٨) بلفظ "إن الله اختار من الملائكة أربعة: جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، واختار من المهاجرين أربعة: أبا بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم". وقال ابن عساكر: هو منكر بالمرة وفي إسناده مجهولان: العباس بن أمجور وشيخه أبو محمد المري، وذكره ابن حجر عنه في لسان الميزان (٣/ ٢١٧) وكذا الكناني في تنزيه الشريعة (٢/ ٦٥).

والاتباع فذلك بعد رياضة شديدة واجتهاد عظيم واحتمال الفنون من المشاق والكلف، يعجز عنها كثير من أرباب (الدواعي)(١) ومثل هذا إذا صفا كان أعظم خطراً ممن يجري على طباعه (وليس)(٢) له ما ينازعه عن المطلوب منه.

واحتج المخالف بقوله تعالى في صفة الملائكة ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠] وقوله تعالى(٣): ﴿لاَّ يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦] وهذا مما لا يقدر عليه أحد من الآدميين، فإن النبي قال: "ما فينا معشر الأنبياء إلا من همَّ (أوْ لمّ)(٤) ما خلا يحيى بن زكريا"(٥) ولا شك أن الصغائر تجوز على الأنبياء والملائكة بخلاف ذلك.

والجواب: أن المراد بقوله (تعالى)(٥): ﴿لا يَفْتُرُونَ﴾ يعني في أوقات يقظتهم ولهذا ليس من لا تأخذه سِنَةٌ ولا نَوم إلا الله تعالى، وهذا يدل على أنهم يدخلهم الفتور في
٣٢٨/ ر بعض الأحوال، / ولأنا نقول هم في ذلك يجرون على مقتضى طباعهم، وما لا قهر فيه لنفوسهم على مرادها، فالآدمي أصعب أمراً وأجل في ذلك التزاماً.

١٩٨/أ ط قالوا: فلا يؤمن (أن)(٦) يكون / في طباعهم من موجبات العجب والنظر إلى النفس ما يقتضي أن يكونوا فيه لنفوسهم مجاهدين، ولهذا قالوا لما قيل لهم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠].

---

(١) في (ر) الدعاء.

(٢) في (ط) فليس.

(٣) سقطت من (ر).

(٤) في (ط) أو لم.

(٥) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما أخرجه أحمد (١/ ٢٩١) بلفظ "ما من أحد من ولد آدم إلا قد أخطأ أو همَّ بخطيئة ليس يحيى بن زكريا".

وبألفاظ متقاربة أخرجه أيضاً أحمد (١/ ٣٠١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ٥٩١)، والطبراني في الكبير (١٢٩٣٣) (١٢/ ٢١٦) والبيهقي (١٠/ ١٨٦)، والمنتخب من مسند عبد بن حميد (٦٩٥) (ص ٢٢٢).

(٦) سقطت من (ر).

(٧) في (ط) من أن.

قلنا: هذه المعارضة مناقضة للاحتجاج الأول، وأنها تدل على أن ذلك حالهم في (الأعم)[1] والأكثر، وإن لم يؤمن أن يدخله خلل، ولأنه وإن كان لهم نفوس إلا أنهم معصومون بظواهر الآيات عن ارتكاب ذلك وعن مثله، (فقل بعصمتهم)[2] عن ذلك حاجتهم إلى المجاهدة لنفوسهم والمكابدة لأثقال الصبر.

واحتج بقوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠] وذلك أنه جواب سؤالهم الملك أن يكون رسولاً لأنه عندهم أعظم من الآدمي وأقروا على ذلك.

والجواب: أنه نفى أن يكون ملكاً من جهة أنه بشر يأكل الطعام ويشرب وهذا يريد به إخراجه عن جنس الملائكة لا لكونهم أفضل، وصار هذا مثل نفي كونه يحسن الخط وأنه رجل أمي ولا يعطى ذلك أن الكاتب خيراً منه.

واحتج بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: ٣١] وما كان ذلك إلا لأن الملائكة أعظم خطراً عندهم من (الآدميين)[3].

والجواب: أن النساء لما رأينه زاد حسناً على الآدميين ظنوه ملكاً اعتقاداً أن الملائكة أحسن من الناس صوراً، ولأن هذا قول النسوة وليس فيه أن الله تعالى أقر عليه لكونه حقاً فلا حجة فيه.

واحتج بما رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "يقول الله تعالى إن ذكرتني في نفسك ذكرتك في نفسي / وإن ذكرتني في ملأ ذكرتك في ملأ خير ١٩٨ب/ط منهم"[4]. والمراد بهذا الملائكة فدل على أنهم خير من الآدميين.

---

(١) في (ط) الأهم.

(٢) في (ط) فقال بعضهم.

(٣) في (ط) الآدمي.

(٤) صحيح: أخرجه البخاري (٧٤٠٥) (١٣/ ٣٨٤)، ومسلم رقم (٢٦٧٥) (٤/ ٢٠٦١، ٢٠٦٧). وأحمد (٣/ ١٣٨)، (٢/ ٢٥١، ٤١٣)، والترمذي (٣٦٠٣) (٥/ ٥٨١)، وابن ماجه (٣٦٢٢) (٢/ ١٢٥٥)، والمنتخب من مسند عبد بن حميد رقم (١١٦٩) (ص ٣٥٣)

والجواب(١): لا نقول إن كل نبي آدم خيرٌ من الملائكة وقـد يذكر الإنسان الله تعالى

٣٢٩/ ر في جماعة / بعضهم مفرطون ومقصرون وليس كلهم على سنن واحد في (الرفعة)(٢) والكرامة، فبان بهذا أن بعضهم خيرٌ منهم وذلك لا يمنع ما قلنا.

واحتج بأن نسبـة الأنبياء إلينا كنسبـة الأنبياء إلى الملائكة فإن الأنبيـاء فضلونا بأنهم رُسل الله إلى الناس.

والجواب(٣): أن هذا يدل على أن من ليس برسول منهم الآدمي أفضل منه وأنتم لا تقولون بهذا، ولأن من جنس الملائكة من جـعل خدماً (للآدميين)(٤) وليس من جنس (الآدميين)(٥) مـن هو خادم للملائكـة، ولأن من الأنبياء من عظمـه اللـه تعالـى عن وسائط الملائكة منهم آدم ومـوسى ونبينا محـمد صلى الله عليه وعليهم (أجـمعين)(٦) سمعوا من الله بغير واسطة.

آخر كتاب الإيضاح والحمد لله رب العالمين(٧).

---

(١) في (ط) فالجواب.

(٢) في (ط) الشريعة.

(٣) في (ط) فالجواب.

(٤) في (ط) للآدمي.

(٥) في (ط) الآدمي.

(٦) سقطت من (ر).

(٧) كُتب في آخر (ر): آخر الكتـاب والحمد لله حق حمده، وصلواته على سيدنا محـمد رسوله وعبده وعلى آله الطاهرات وسلم تسليمـاً كثيراً. فرغ من كتـابته العبد الفقـير إلى عفو الله سبـحانه وتعالى محمـود بن رمضان بن يوسف الأرموي المعروف بابن المجد الـكاتب بمدينة حران يوم الاثنين خامس من شهر رمضان سنة ثمان وثمانين وخمسمائة.

وكتب أيضاً: طالعه أجمع علي بن خليل الحنبلي في ذي حجة سنة خمس وتسعين وسبعمائة.

غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين والمسلمات آمين.

كتب في آخر (ط):

وافق الفراغ يوم الأحد حادي عـشر من ربيع الآخر بمدرسة المستنصرية رحم الله بانيـها على يد العبد الضعيف الراجي رحمة ربه محمد بن علي بن مـحمد الطبري وذلك في سنة ثلاث وتسعين وستمائة الهلالية، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين.

الفهارس

١ - فهرس الآيات
٢- فهرس الأحاديث والآثار
٣- فهرس الأشعار
٤- فهرس الأعلام
٥- فهرس الفرق والمذاهب
٦- فهرس المصادر والمراجع

١- فهرست الآيات

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ	التوبة: ٨٤	٤٢١
وَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ	التوبة: ٩٤	٢٦٥
وآخرونَ اعتَرَفُوا بِذُنُوبِهِم خَلَطوا عَـمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً . . .	التوبة: ١٠٢	٥٤٦، ٥٧٣
وَصَلِّ عَلَيْهِم	التوبة: ١٠٣	٤٢١
وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُم	التوبة: ١٠٥	٤٦٤
وآخرون مُـرجَونَ لأمر الله إمـا يُعذِّبهم وإمَّـا يتوبُ عليهم	التوبة: ١٠٦	٥٣٤، ٥٧٣
ائت بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي	يونس: ١٥	٣٩١
لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الحُسْنَى وَزِيَادَة	يونس: ٢٦	٥٢١
والَّذينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمثلِهَا وتَرهَقُهُم ذِلَّةٌ	يونس: ٢٧	٥٤٢
قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِه	يونس: ٣٨	٣٩٢
وَمَـا تَكُونُ فِـي شَـأْنٍ وَمَـا تَتْلُوا مِـنْهُ مِنْ قُـرآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ . . .	يونس: ٦١	٣٥٠، ٣٥٣
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً	يونس: ٩٩	٤٨٩
قُلِ انظُروا ماذا في السَّمَوات. . .	يونس: ١٠١	١٧٨، ١٨٣
كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِير	هود: ١	٣٨٤
قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَات	هود: ١٣	٣٩٢
مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ	هود: ٢٠	٥٠٣
وَمَا أَمْرُ فِرْعَونَ بِرَشِيدٍ	هود: ٩٧	٣٨٣
فَعَّالٌ لِمَا يُرِيد	هود: ١٠٧	٣٢٤
عَطَاءً غَير مَجْذُوذ	هود: ١٠٨	٥٥٣

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ . . .	هود: ١١٨-١١٩	٤٨٥، ٤٨٩
فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ . . .	يوسف: ٣١	٦٤٥
وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي	يوسف: ٥٣	٤٨١
فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلا مَنْ وَجَدنا . . .	يوسف: ٧٨، ٧٩	٤٦٨
إِنهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلا القومُ الكَافِرونَ	يوسف: ٨٧	٥٤٨
يُسقَى بِماءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ	الرعد: ٤	٢٦٤
أَمْ جَعَلُوا لِلهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِم . . .	الرعد: ١٦	٤٥٦، ٤٦١، ٤٧٤، ٤٧٥
يُثَبِّتُ الله الذِينَ آمَنُوا بِالقَوْلِ الثابِتِ	إبراهيم: ٢٧	٥٦٤
رَب اجْعَلْ هَذَا البَلَدَ آمِناً	إبراهيم: ٣٥	٣٨١
الر . تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ	الحجر: ١ - ٢	٣٩٤
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون	الحجر: ٩	٤٢٩
فَاخرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيم	الحجر: ٣٤	٤٣٩
الَّذِينَ جَعَلُوا القُرْآنَ عِضِينَ	الحجر: ٩١	٢٨٣، ٣٨١
وَالَّذِيْنَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِه لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ	النحل: ٢٠	٤٦١، ٤٧٥
ادْخُلُوا الجنةَ بما كُنْتُم تَعْمَلُون	النحل: ٣٢	٥٥١
إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون	النحل: ٤٠	٣٦٩، ٣٧١
وَاللهُ أَخرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً	النحل: ٧٨	٣٣٨
يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ	النحل: ٩٣	٤٨٥
وإِذَا بَدَّلْنَا آيةً مَكَانَ آيَةٍ واللهُ أَعلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قالوا إِنَّما أنتَ مُفْتَرٍ . . .	النحل: ١٠١	٥٨٥

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ	النحل: ١٠٣	٣٩٢
وما كُنَّا مُعَذِّبين حتى نَبْعَثَ رسولاً	الإسراء: ١٥	٥٧٤
وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى	الإسراء: ٣٢	٤٠٢، ٤٢١، ٤٤٥
انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأمثالَ فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً	الإسراء: ٤٨	٥٠٣
أَقِمِ الصَّلاةَ	الإسراء: ٧٨	٤٢١، ٤٤٥
وَقُرْآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً	الإسراء: ٧٨	٤١٢
عَسَى أن يبعثَكَ ربُّكَ مقاماً محموداً	الإسراء: ٧٩	٥٦٧
قُلْ لَئِنِ اجتَمَعَتِ الإِنسُ والجنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ . . .	الإسراء: ٨٨	٣٩٢، ٤١٢
مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ المُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً	الكهف: ١٧	٤٨٥
وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ	الكهف: ٢٣ ، ٢٤	٤٨٧
وكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً	الكهف: ٤٥	٢٦٢
إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِم أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوه وَفِي آذَانِهِم وَقْراً . . .	الكهف: ٥٧	٥٠٣
إِنَّكَ لَن تستطيعَ مَعِيَ صَبراً	الكهف: ٦٧	٤٩٥، ٤٩٦، ٥٠٤
فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ	الكهف: ٧٧	٣٧٢
وكَانُوا لا يَسْتَطِيعُون سَمْعاً	الكهف: ١٠١	٥٠٣
إِنَّ الذينَ آمَنوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ كَانَتْ لهَم جَنَّاتُ الفردوسِ . . .	الكهف: ١٠٧ ، ١٠٨	٥٥٣

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً	طه: ١١٤	١٧١
إنَّ لَكَ ألاَّ تَجوعَ فيهَا ولا تعْرَى ، وأنَّكَ لا تَظْمأُ فيها. . .	طه: ١١٨، ١١٩	٥٥٦
فَإنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً	طه: ١٢٤	٥٦٤
ولو أنَّا أهلكناهم بعذابٍ من قَبْلِهِ لقالوا ربنا. . .	طه: ١٣٤	٥٧٤
مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِن ربِّهِم مُحْدَثٍ	الأنبياء: ٢	٤٣٨
لَوْ أرَدْنَا أنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْنَاهُ من لَدُنَّا	الأنبياء: ١٧	٣٨١
يُسَبِّحون اللَّيلَ والنهار لا يَفْتُرُونَ	الأنبياء: ٢٠	٦٤٤
لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا	الأنبياء: ٢٢	٤٨٨
ولا يَشْفَعُون إلا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقون	الأنبياء: ٢٨	٥٦٧
وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ والخَيْرِ فِتْنَةً	الأنبياء: ٣٥	٤٨٥
وَإذَا رَآكَ الَّذينَ كَفَرُوا إنْ يَتَّخِذُونَكَ إلاَّ هُزُواً	الأنبياء: ٣٦	٣٧١
وَنَضعُ الموازينَ القِسطَ ليوم القِيامَةِ فلا تُظْلَمُ نَفسٌ شَيْئاً . . .	الأنبياء: ٤٧	٥٦٦
إنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ	الحج: ١٤	٢٦٤
وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاس بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ	الحج: ٤٠	٢٠٠، ٦٠٤
ويُمْسِكُ السَّمَاءَ أنْ تَقَعَ عَلَى الأرْضِ إلاَّ بِإذْنِهِ	الحج: ٦٥	٣٠١
يَصْطَفِي مِنَ المَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ	الحج: ٧٥	٦٤١
وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ	المؤمنون: ١٢	٣٧٣
ثُمَّ جعَلْنَاهُ نُطْفَةً في قَرَارٍ مَكِينٍ	المؤمنون: ١٣	٣٧٣
فَتَبَارَكَ اللهُ أحْسَنُ الخَالِقِين	المؤمنون: ١٤	٤٥٧، ٤٥٨، ٤٧٨

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
فَإِذَا استَوَيتَ أَنتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الفُلْكِ	المؤمنون: ٢٨	٣٣٣
وَهُوَ خَيرُ الرَّازِقِين	المؤمنون: ٧٢	٤٥٩
ولا يأتَلِ أولو الفضل منكم والسَّعَةِ ان يؤتوا أولي القربى...	النور: ٢٢	٥٣٧، ٦١٧
كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا	النور: ٣٩	٢١١
وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا منكم وعملوا الصالحات لَيَستَخلِفَنَّهُم في الأرضِ...	النور: ٥٥	٦٠٢
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ المَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهرًا	الفرقان: ٥٤	٣٠٣
خَلَقَ السَّمواتِ والأَرضَ وَمَا بَينَهُمَا	الفرقان: ٥٩	٤٧٥
ثُمَّ استَوَى عَلَى العَرْشِ الرحمن	الفرقان: ٥٩	٢٩٩، ٤٠٤
طسم . تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ المُبِين	الشعراء: ١ - ٢	٣٩٣، ٤٣٣
مَا يَأتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرحمن مُحْدَثٍ	الشعراء: ٥	٣٨٢
وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائتِ القَوْمَ الظَّالِمين	الشعراء: ١٠	٣٩٠
فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ . ولا صَدِيقٍ حَمِيمٍ	الشعراء: ١٠٠-١٠١	٥٦٧
إِنْ هَذَا إِلاَّ خُلُقُ الأَوَّلِين	الشعراء: ١٣٧	٤٧٨
وإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ ...	الشعراء: ١٩٢- ١٩٤	٣٩١، ٤٢٩، ٤٣٠
وإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِين	الشعراء: ١٩٦	٥٨٨
أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُم آيَةً أَنْ يَعْلَمهُ عُلَمَاءُ بَنِي إسرائيل	الشعراء: ١٩٧	٥٨٨
طس	النمل: ١	٤٣٧
يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللهُ العَزِيزُ الحَكِيم	النمل: ٩	٣٩٠
فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ المُرْسَلُون	النمل: ٣٥	١٧٨

طرف الآية	السورة/ الآية	الصفحة
ونَحْنُ أقْرَبُ إلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ	ق: ١٦	٣٢٠
ألْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ	ق: ٢٤	٢٩٠
هَلْ مِن مَزِيد	ق: ٣٠	٤٠٦
ادخُلُوهَا بِسَلامٍ	ق: ٣٤	٤٣٩
وَفِي أنْفُسِكُم أفَلاَ تُبْصِرُون	الذاريات: ٢١	١٧٨، ١٨١
إنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو القُوَّةِ المتين	الذاريات: ٥٨	٤٩٠
أمْ يَقُولُون شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ المَنُون	الطور: ٣٠	٣٩٢
ولَقَدْ رآه نَزْلَةً أُخْرَى . عِنْدَ سِدْرَةِ المُنْتَهَى	النجم: ١٣-١٤	٥٢٨
مَا زَاغَ البَصَرُ وَمَا طَغَى	النجم: ١٧	٥٢٨
تَجْرِي بأعيُنِنا	القمر: ١٤	٢٩١، ٢٩٤
الرَّحْمَنُ . عَلَّمَ القُرْآنَ	الرحمن: ١-٢	٣٩٧
والنخلُ ذاتُ الأكمَام	الرحمن: ١١	٢٥٥
ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإكْرَام	الرحمن: ٢٧	٢٥٥، ٢٨٠
فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ ورُمَّانٌ	الرحمن: ٦٨	٣٥٣
أفَرَأيْتُم مَا تُمْنُونَ . أأنْتم تَخْلُقُونَهُ أمْ نَحنُ الخَالقُون	الواقعة: ٥٨- ٥٩	٤٧٠
أفَرَأيْتم مَا تَحرُثُونَ . أأنْتُم تَزرَعُونَهُ أمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ	. الواقعة: ٦٣-٦٤	٤٦١
وإنَّهُ لَقُرآنٌ كَرِيمٌ . فِي كِتَابٍ مَكنُونٍ	الواقعة: ٧٧- ٧٨	٤٢٣
لا يَمَسُّهُ إلاَّ المُطَهَّرُون	الواقعة: ٧٩	٥٣٧، ٦٠٧
تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ العَالَمِين	الواقعة: ٨٠	٤١٩
يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا . . .	الحديد: ٤	٣١٢
لا يَسْتَوِي مِنكُم مَنْ أنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الفَتْحِ وقَاتَل . . .	الحديد: ١٠	٦١٧
انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُم	الحديد: ١٣	١٧٨
قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا	المجادلة: ١	٢٦٥

٢ - فهرس الأحاديث والآثار

أولاً : فهرس الأحاديث :

الآثار والأقوال

٣- فهرس الأشعار

٤- فهرس الأعلام

٥- فهرس الفرق والمذاهب

٦- فهرست المصادر والمراجع

* الآجري: (أبو بكر بن الحسين بن عبد الله ت ٣٦٠ هـ)

١ - **الشريعة** / ت محمد حامد الفقي / مطبعة السنة المحمدية / من دون تاريخ، وأعادت نشره مصوراً دار الكتب العلمية سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢ - **التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة** / ت محمد غياث / عالم الكتب بالرياض / ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* الآلوسي: (محمود شكري الآلوسي):

٣ - **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** / تصحيح السيد محمود الآلوسي / دار إحياء التراث العربي بيروت / ط ٢.

* ابن الآلوسي:

٤ - **جلاء العينين** / مطبعة المدني / ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

* الآمـدي:

٥ - **أبكار الأفكار** / مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام.

٦ - **غاية المرام** / ت. د حسن عبد اللطيف / القاهرة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

* ابن الأثير الجزري: (أبو الحسن علي بن أبي الكرم بن عبد الواحد الشيباني).

٧ - **اللباب في تهذيب الأنساب** / دار صادر بيروت / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

٨ - **الكامل** / دار الكتاب العربي / ط ٤، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* أحمد بن حنبل:

٩ - **المسند** / المكتب الإسلامي / ط ٢، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م

١٠ - **الرد على الجهمية** / المطبعة السلفية ومكتبتها / من دون تاريخ

* أحمد ناصر: (دكتور)

١١ - **رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها** / جامعة أم القرى / ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

* الأخطـــل:

١٢ - **شرح ديوان الأخطل** / د. إيليا سليم الحاوي / دار الثقافة بيروت / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

١٣ - **شعـر الأخطل** / ت. د فخـر الدين قـباوي / دار الآفاق الجـديدة / ط ٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

* الإسفرائيني:

١٤ - **التبصـيـر في الدين** / ت محـمد زاهد الكوثري / مطبـعة الأنوار / ط ١، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.

* الأشعري: (أبو الحسن)

١٥ - **الإبانة عن أصـول الديانة** / ت. د فـوقـية حـسنين / دار الأنصـار / ط ١، ١٣٨٧هـ - ١٩٧٧م.

١٦ - **مقالات الإسـلاميين** / ت محمـد محيي الدين / النهضـة المصرية / ط ٢، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

* الألباني: (محمد ناصر الدين)

١٧ - **ضعيف الجامع الصغير وزياداته** / ط المكتب الإسلامي / ط ٢ ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٨ - **إرواء الغليل في تخريج أحـاديث منار السبيل** / ط المكتب الإسلامي / ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٩ - **صحيح الجامع الصغير وزياداته** / ط المكتب الإسلامي / ط ٣، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٠ - **السلسلة الصحيحة** / المكتب الإسلامي / من دون تاريخ.

* ابن بابويه القُمّي:

٢١ - **الإمامة والتبصرة من الحيرة** / ط دار المرتضى / ط ١، ١٩٨٥ م.

* الباقلاني:

٢٢ - **التمهيد** / ت د. محـمـود الخضـيري، د. مـحـمـد أبو ريده / دار الفكر العربي/ ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧م.

* البخاري:

٢٣ - **الأدب المفرد** / ضمن فضل الله الصمد في شرح الأدب المفرد للجيلاني / ت محيي الدين الخطيب / المكتبة السلفية / ط٣، ١٤٠٧هـ.

٢٤ - **خلق أفعال العباد** / ت محمد السعيد زغلول / مكتبة التراث الإسلامي.

٢٥ - **التاريخ الكبير** / ط دائرة المعارف العثمانية بالهند / ت المعلمي اليماني / ط ١٣٨٠هـ.

٢٦ - **الجامع الصحيح** بشرح الحافظ ابن حجر (انظر ابن حجر).

* البغوي:

٢٧ - **شرح السنة** / ت شعيب الأرناؤوط / طبعة مصورة لدار بدران بالقاهرة عن طبعة المكتب الإسلامي.

* ابن البنا الحنبلي:

٢٨ - **المختار في أصول السنة** / ت عبد الرازق عبدالمحسن / مكتبة العلوم والحكم/ ط١ ، ١٤١٣ هـ.

* البيهقي:

٢٩ - **الأسماء والصفات** / ت الكوثري / المكتب الإسلامي للكتاب / من دون تاريخ.

٣٠ - **شُعب الإيمان** / ط دار الكتب العلمية / ط ١ / ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

٣١ - **البعث والنشور** / مكتبة دار العروبة بالكويت / من دون تاريخ.

٣٢ - **عذاب القبر** / مكتبة التراث الإسلامي / من دون تاريخ.

٣٣ - **الاعتقاد** / صححه ونشره أحمد محمد مرسي / ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

٣٤ - **السنن الكبرى** / دار المعرفة بيروت / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

٣٥ - **مناقب الشافعي** / دار التراث / ت السيد أحمد صقر / ١٣٩١هـ - ١٩٧١م

* البيجوري:

٣٦ - **حاشية البيجوري على متن السنوسية** / المطبعة الوهبية / ١٣٩٤هـ

* البرقوقي: (عبد الرحمن)

٣٧ - **شرح ديوان حسان بن ثابت** / ط المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة / ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م.

* بروكلمان:

٣٨ - **تاريخ الأدب العربي** / دار المعارف / ط ٣.

* ابن بطة:

٣٩ - **الشرح والإبانة على أصول السنة** / المكتبة الفيصلية/ ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤٠ - **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية** / ت سهير كردي / ماجستير مخطوط بدار العلوم / ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

* البغدادي: (الخطيب)

٤١ - **تاريخ بغداد** / طبعة مصورة لدار الفكر العربي عن وزارة المعارف الهندية / من دون تاريخ.

٤٢ - **تقييد العلم** / ت يوسف العش / دار إحياء السنة النبوية / ط ٢، ١٩٧٤م.

* البغدادي: (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي)

٤٣ - **أصول الدين** / دار المدينة، بيروت، مصورة عن ط استانبول / ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

٤٤ - **الفرق بين الفرق** / دار التراث / ت محمد محيي عبد الحميد / من دون تاريخ.

* التبريزي: (محمد عبد الله الخطيب)

٤٥ - **مشكاة المصابيح** / ت محمد ناصر الدين الألباني / المكتب الإسلامي/ ط٢/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* الترمذي: (محمد بن عيسى)

٤٦ - **سنن الترمذي** / ط الحلبي / ت أحمد شاكر / ط ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

* التفتازاني: (سعد الدين)

٤٧ - **شرح العقائد النسفية** / ت أحمد حجازي / مكتبة الكليات الأزهرية / ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* التفتازاني: (دكتور أبو الوفا الغنيمي)

٤٨ - **في علم الكلام وبعض مشكلاته** / دار الثقافة / ١٩٧٩م.

* ابن تيمية:

٤٩ - **مختصر الفتاوى المصرية** / اختصره ابن اسباسبلا / ت أحمد حمدي إمام / ط المدني / ط١ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

٥٠ - **شرح الأصفهانية** / ت حسنين مخلوف / دار الكتب الحديثة / من دون تاريخ.

٥١ - **مجموعة الرسائل والمسائل** / دار الكتب العلمية/ ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

٥٢ - **الفتوى الحموية** / ت محمد عبد الرازق حمزه / مطبعة المدني / من دون تاريخ.

٥٣ - **الفتاوى الكبرى** / دار الكتب العلمية بيروت/ ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٩١م.

٥٤ - **الرسالة التدمرية** / دار الوعي الإسلامي / من دون تاريخ.

٥٥ - **الإيمان** / ت هاشم الشاذلي / دار الحديث / من دون تاريخ.

٥٦ - **بيان تلبيس الجهمية** / ت عبد الرحمن قاسم / مؤسسة قرطبة / من دون تاريخ.

٥٧ - **بيان تلبيس الجهمية** ج ٣، ٤ مخطوط بمكتبة ليدن بهولندا وحصلت على نسخة منه مصورة عن جامعة الإمام محمد بن سعود.

٥٨ - **مجموع الفتاوى** / جمع وترتيب محمد عبدالرحمن قاسم/ مكتبة ابن تيمية/ ط٢، ١٣٩٩هـ.

٥٩ - **درء تعارض العقل والنقل** / ت. د محمد رشاد سالم / ط الجامعة الإسلامية/ ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٠ - **السياسة الشرعية** / دار الهلال / من دون تاريخ.

٦١ - **تفسير سورة الإخلاص** / ت عبد العلي عبد الحميد / الريان / ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

* الجرجاني:

٦٢ - **شرح المواقف / مطبعة السعادة / ط١، ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.**

* **الجليند: (دكتور محمد السيد)**

٦٣ - **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي / ط ا الحلبي / ط٢، ١٩٨١م.**

* ابن الجوزي:

٦٤ - **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم / ت محمد عبد القادر، مصطفى عبد القادر** عطا / دار الكتب العلمية / ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٦٥ - **دفع شبه التشبيه** / ت زاهد الكوثري / المكتبة التوفيقية / من دون تاريخ.

٦٦ - **مناقب الإمام أحمد** / الخانجي / ط ٢ ، ١٩٨٤م.

٦٧ - **الموضوعات** / المكتبة السلفية بالمدينة المنورة / ت عبد الرحمن محمد عثمان/ ط١ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، ط٢، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٦٨ - **العلل المتناهية** / ت / إرشاد الحق الأثري ط دار الكتب العلمية / ط١ / ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٦٩ - **منتخب قرة العيون النواضر في الوجوه والنظائر** / ت د محمد السيد المصطفاوي، فؤاد عبد المنعم أحمد / ط منشأة المعارف بالاسكندرية.

* الجوهري:

٧٠ - **الصحاح** / دار العلم للملايين / ط ٣ / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

* الجويني:

٧١ - **العقيدة النظامية** / ت. أحمد حجازي السقا / الكليات الأزهرية / ط١ ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ط٢ / ١٣٩٨هـ - ١٩٧٩م.

٧٢ - **الإرشاد** / ت أسعد تميم / مؤسسة الكتب الثقافية / ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* الجيلاني: (عبد القادر ت ٥٦١هـ)

٧٣ - **الغنية** / ت فرج توفيق / مكتبة الشرق الجديد ببغداد / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* ابن أبي حاتم:

٧٤ - **الجرح والتعديل** / ط دائرة المعارف العثمانية بالهند / ط١، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

٧٥ - **علل الحديث**/ دار السلام بحلب مصورة عن طبعة المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة ١٣٤٣هـ

* حاجي خليفة:

٧٦ - **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** / دار الفكر / ط ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

* الحاكم:

٧٧ - **المستدرك** / دار الفكر / بيروت / ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

* ابن حبان:

٧٨ - **بذل الإحسان** / ط الرسالة / ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٧٩ - **الضعفاء والمجروحون** / ت محمود إبراهيم زايد / دار الوعي بحلب / ط١، سنة ١٣٩٦هـ.

* ابن حجر:

٨٠ - **الإصابة في تمييز الصحابة**: مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٨ وأعادت نشره مصوراً دار الفكر بيروت ١٣٩٨هـ.

٨١ - **فتح الباري** / طبعة مصورة لدار الفكر بيروت عن الطبعة الأولى للمكتبة السلفية ومطبعتها.

٨٢ - **تقريب التهذيب** / دار الرشيد / ت محمد عوامه / ط٣ ١٩٩١م.

٨٣ - **تهذيب التهذيب** / دار صادر بيروت / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

٨٤ - **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير** / ت السيد عبد الله هاشم اليماني المدني / ط ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٨٥- **لسان الميزان**/ مؤسسة الأعلمي، بيروت/ ط٢، ١٣٩٠هـ.

* ابن حزم:

٨٦ - **الفصل في الملل والأهواء والنحل** / مكتبة السلام العالمية / من دون تاريخ.

٨٧ - **الفروع والأصول** / ت. د عاطف العراقي، د. سهير فضل الله، د إبراهيم هلال دار النهضة العربية ١٩٧٨م.

* ابن خزيمة:

٨٨ - **صحيح ابن خزيمة** / ت محمد الأعظمي / المكتب الإسلامي / ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨٩ - **التوحيد** / ت محمد خليل هراس / دار الدعوة السلفية.

* الخلال:

٩٠ - **السنة** / ت. د عطية الزهراني / دار الراية / ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

* ابن خلدون:

٩١ - **المقدمة** / دار القلم بيروت / ط ٥، ١٩٨٤م.

* الخياط:

٩٢ - **الانتصار، الرد على ابن الراوندي** / ت محمد حجازي / مكتبة الثقافة الدينية.

* الدارقطني: (علي بن عمر)

٩٣ - **سنن الدارقطني** / ط عالم الكتب بيروت / من دون تاريخ.

* الدارمي:

٩٤ - **الرد على الجهمية** / المكتب الإسلامي / ط ٤، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٩٥ - **السنن** / ط السيد عبد الله هاشم بالمدينة / ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٩٦ - **رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد** / دار الفرقان / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* أبو داود:

٩٧ - **سنن أبي داود** / دار الحديث بسوريا / ط ١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

* الديلمي:
٩٨ - **الفردوس بمأثور الخطاب** / ت السعيد بسيوني زغلول / دار الكتب العلمية بيروت / ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
* الذهبي:
٩٩ - **ترجمة الإمام أحمد** / مكتبة ابن حجر / ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٠٠ - **سير أعلام النبلاء** / مؤسسة الرسالة / ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
١٠١ - **تاريخ الإسلام** / دار الكتاب العربي / ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٠٢ - **ميزان الاعتدال** / ط١، الحلبي / ت علي محمد البيجاوي / ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
١٠٣ - **تذكرة الحفاظ** / دار الفكر العربي / طبعة مصورة عن دائرة المعارف العثمانية.
* الرازي:
١٠٤ - **أساس التقديس** / ت د. أحمد حجازي السقا/ الكليات الأزهرية / ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٠٥ - **المطالب العالية** / ت د. أحمد حجازي السقا / ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
١٠٦ - **نهاية العقول في دراية الأصول** / ماجستير مخطوط بدار العلوم.
١٠٧ - **معالم أصول الدين** / ت. عبد الرؤوف سعد / الكليات الأزهرية.
* الراغب الأصبهاني:
١٠٨ - **المفردات** / ت محمد سيد كيلاني / ط الحلبي / الطبعة الأخيرة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
* ابن رجب:
١٠٩ - **الذيل على طبقات الحنابلة** / مطبعة السنة المحمدية / ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
* رضا نعسان معطي: (دكتور)
١١٠ - **علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين** / ط١، ١٤٠٢هـ.

* الزبيدي:
١١١ - تاج العروس / المطبعة الخيرية / ط١، ١٣٠٦هـ - ١٨٨٠م.
١١٢ - إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين / دار الفكر / من دون تاريخ.
* الزركشي:
١١٣ - البرهان في علوم القرآن / ت محمد أبو الفضل إبراهيم / دار المعرفة بيروت/ ط٢ / ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
* الزركلي: (خير الدين)
١١٤ - الأعلام / دار العلم للملايين / ط٧، ١٩٨٦م.
* الزمخشري:
١١٥ - الكشاف/ ت مصطفى حسنين محمد/ ط الريان / ط٣ ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
* الزوزني:
١١٦ - شرح القصائد العشر / دار الكتب العلمية / ت عبد السلام الحوقي / ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
* الزيلعي:
١١٧ - نصب الراية / دار الحديث بالأزهر / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.
* السفاريني الحنبلي:
١١٨ - لوامع الأنوار / المكتب الإسلامي / ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
* السكسكي الحنبلي:
١١٩ - البرهان، معرفة عقائد أهل الإيمان / دار التراث العربي / ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
* السيد رزق الحجر: (دكتور)
١٢٠ - ابن الوزير ومنهجه الكلامي/ الدار السعودية للنشر/ ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
١٢١ - هوامش على قضية الجبر والاختيار.
* السيوطي:
١٢٢ - اللآلئ المصنوعة / دار المعرفة بيروت / ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١٢٣ - الدر المنثور / ط دار المعرفة / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* الشاطبي:

١٢٤ - **الاعتصام** / دار الكتب العلمية / ط٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

* أبو شامة:

١٢٥ - **ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري** / ت. د أحمد شريف / دار الصحوة ط١ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* الشريف المرتضى:

١٢٦ - **إنقاذ البشر من الجبر والقدر** / ضمن رسائل العدل والتوحيد / ت محمد عمارة / دار الشروق / ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* الشنقيطي:

١٢٧ - **منع جواز المجاز** / مكتبة ابن تيمية / من دون تاريخ.

١٢٨ - **الأسماء والصفات** / مكتبة التوعية الإسلامية / ط١، ١٤٠٨هـ.

* الشهرستاني:

١٢٩ - **نهاية الأقدام** / مكتبة المتنبي / ت الفردجيوم / من دون تاريخ.

١٣٠ - **الملل والنحل** / ت عبد العزيز الوكيل / دار الفكر.

* ابن أبي شيبة:

١٣١ - **المصنف** / الدار السلفية بالهند / ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* صلاح الدين بسيوني: (دكتور)

١٣٢ - **الفكر السياسي عند الماوردي** / دار الثقافة / ١٩٨٣م.

* صلاح رزق: (دكتور)

١٣٣ - **شعر المعلقات** / دار الثقافة / ط٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

* الطبراني:

١٣٤ - **المعجم الكبير** / وزارة الإعلام العراقية / ت حمدي السلفي / ط٢.

١٣٥ - **المعجم الأوسط** / ت د. محمود الطحان / مكتبة المعارف / ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٣٦ - المعجم الصغير / المكتبة السلفية بالمدينة / ت عبد الرحمن محمد عثمان / ط ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

* الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير)

١٣٧ - تاريخ الأمم والملوك / ت محمد أبو الفضل إبراهيم / دار المعارف / ١٩٦٢م.

* الطيالسي: (أبو داود)

١٣٨ - مسند أبي داود / الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند ١٣٢١هـ.

* ابن أبي عاصم:

١٣٩ - السنة / ت محمد ناصر الدين الألباني / المكتب الإسلامي / ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* أبو العباس ثعلب: (محمد بن يحيى)

١٤٠ - شرح ديوان زهير / ت. د فخر الدين قباوي / دار الآفاق الجديدة / ط٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

* ابن عبد البر:

١٤١ - جامع بيان العلم وفضله / دار الفتح / من دون تاريخ.

١٤٢ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد / وزارة الأوقاف المغربية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

* عبد بن حميد:

١٤٣ - المنتخب من مسند عبد بن حميد / ت السيد صبحي السامرائي، محمود خليل / ط عالم الكتب ط ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* عبد الجبار:

١٤٤ - شرح الأصول الخمسة / ت. د عبد الكريم عثمان / مكتبة وهبه / ط٢ / ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٤٥ - **المختصر في أصول الدين** / ضمن رسائل العدل والتوحيد / ت. د محمد عمارة / دار الشروق / ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٤٦ - **المغني في أبواب العدل والتوحيد.**

ح٤ / ت د. محمد مصطفى حلمي، د. أبو الوفا التفتازاني / الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ح ٥/ ت محمد الخضري / الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ح ٦/ ت د. أحمد الأهواني، د. إبراهيم مدكور / ط١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

ح ٧/ ت إبراهيم الأبياري / القاهرة ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

ح ٨/ ت د. توفيق الطويل، سعيد زايد / الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ح١١/ ت د. محمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار / الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

ح٢٠/ ت د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا / الدار المصرية للتأليف والترجمة

* عبد القادر بدران: (دكتور)

١٤٧ - **تهذيب تاريخ دمشق** / دار المسيرة بيروت / ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

* عبد الله بن أحمد:

١٤٨ - **السنة** / ت. محمد السعيد زغلول / دار الكتب العلمية / ط١ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* أبو عثمان الصابوني:

١٤٩ - **الرسالة في اعتقاد أهل السنة** / ت. بدر بن عبد الله / مكتبة الغرباء / ط٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

* العجلوني:

١٥٠ - **كشف الخفاء** / مكتبة التراث الإسلامي ودار التراث / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* ابن عدي:

١٥١ - **الكامل**/ دار الفكر / ط٣، ١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ.

* العراقي:

١٥٢ - **المغني عن حمل الأسفار** / هامش إحياء علوم الدين / ط الحلبي / ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

* العز بن عبد السلام:

١٥٣ - **بداية السول** / ت الألباني/ ط المكتب الإسلامي/ ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* ابن أبي العز:

١٥٤ - **شرح العقيدة الطحاوية** / ت. أحمد شاكر / دار التراث / من دون تاريخ.

* ابن عساكر: (أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي)

١٥٥ - **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام الأشعري** / مكتبة القدس دمشق / ط١ / ١٣٤٧هـ

* علاء الدين الهندي:

١٥٦ - **كنز العمال** / مؤسسة الرسالة بيروت / ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٩م.

* العليمي:

١٥٧ - **المنهج الأحمد** في تراجم أصحاب أحمد / المدني / ط٢، ١٩٦٣م.

* علي القاري: (الملا)

١٥٨ - **الأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة** / ت محمد السعيد بسيوني / دار الكتب العلمية / ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* ابن العماد:

١٥٩ - **شذرات الذهب** / دار الفكر / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* عمر الأشقر: (دكتور)

١٦٠ - **الأسماء والصفات** / دار النفائس / ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٦١ - **القضاء والقدر** / دار النفائس / ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

* عمر فروخ: (دكتور)

١٦٢ - **تاريخ الأدب العربي** / دار العلم للملايين / ط٦ / ١٩٩٢م.

* فاروق دسوقي: (دكتور)

١٦٣ - **القضاء والقدر في الإسلام** / مكتبة ابن تيمية / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* فرانز روزنثال:

١٦٤ - **علم التاريخ عند المسلمين** / مكتبة المثنى ببغداد / ترجمة د. صالح أحمد العلي.

* ابن فورك:

١٦٥ - **مشكل الحديث** / ت موسى محمد علي / دار الكتب الحديثة / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* الفيروزأبادي:

١٦٦ - **بصائر ذوي التمييز** / المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة.

* فيصل عون: (دكتور)

١٦٧ - **قراءات في الفلسفة السياسية** / مكتبة رأفت سعيد.

* القاسم الرسي:

١٦٨ - **العدل والتوحيد ونفي التشبيه** / ضمن رسائل العدل والتوحيد / ت محمد عماره / دار الشروق / ط٢ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* ابن قتيبة:

١٦٩ - **تأويل مختلف الحديث** / مكتبة المتنبي / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

١٧٠ - **الاختلاف في اللفظ** / ت زاهد الكوثري / ط١ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* ابن قدامة:

١٧١ - **مناظرة الشيخ ابن قدامة في القرآن العظيم** / مخطوط بدار الكتب تحت رقم ٥٧١ علم الكلام.

١٧٢ - **ذم التأويل** / ت بدر بن عبد الله / الدار السلفية بالكويت / ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* القرطبي:

١٧٣ - **تفسير القرطبي** / دار الشعب / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* ابن القيم:

١٧٤ - **الروح** / ط المدني / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

١٧٥ - **إعلام الموقعين** / دار الحديث / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

١٧٦ - **حادي الأرواح** / ت. علي السيد المزني / مكتبة المدني / من دون تاريخ.

١٧٧ - **مختصر الصواعق المرسلة** / مكتبة المتنبي / من دون تاريخ.

١٧٨ - **شفاء العليل** / ت الحساني حسن / دار التراث / من دون تاريخ.

* ابن كثير:

١٧٩ - **البداية والنهاية** / مكتبة المعارف بيروت / ط٢.

١٨٠ - **تفسير القرآن العظيم** / دار الشعب / ت عبد العزيز غنيم، محمد أحمد عاشور، محمد إبراهيم البنا.

* كحالة:

١٨١ - **معجم المؤلفين** / مكتبة المثنى / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* الكلاباذي:

١٨٢ - **التعرف لمذاهب التصوف** / ت محمود أمين / الكليات الأزهرية ط٢، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* الكناني:

١٨٣ - **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة والموضوعة** / ت د. عبدالوهاب عبد اللطيف و د. عبد الله محمد الصديق / دار الكتب العلمية بيروت / ط١، ١٩٧٩م - ١٣٩٩م.

* اللالكائي:

١٨٤ - **شرح أصول الاعتقاد** / ت. د أحمد سعد / دار طيبة بالسعودية.

* ابن ماجه:

١٨٥ - سنن ابن ماجه / دار الفكر / ط مصورة عن مطبعة عيسى الحلبي / ت محمد فؤاد عبد الباقي.

* مالك بن أنس:

١٨٦ - الموطأ / تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي / ط دار إحياء الكتب العلمية.

* المتولي الشافعي:

١٨٧ - الغنية في أصول الدين / ت عماد حيدر / مؤسسة الكتب الثقافية ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م.

* محمد أمان الجامي: (دكتور)

١٨٨ - الصفات الإلهية في الكتاب والسنة / دار الإيمان / من دون تاريخ.

* محمد أبو بكر الرازي:

١٨٩ - تفسير غريب القرآن: دكتوراه مخطوطة بكلية الآداب جامعة القاهرة / ت عبد الله محمد عبد الرحمن ١٤١٧هـ - ١٩٩١م.

* ابن المرتضى:

١٩٠ - طبقات المعتزلة / ت. سوسنة - ديفيلد فيلزر / ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* المزي:

١٩١ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال / دار المأمون للتراث / ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

* مسلم:

١٩٢ - صحيح مسلم / ط دار الفكر بيروت / ت محمد فؤاد عبد الباقي / ط٢، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م

* مصطفى حلمي: (دكتور)

١٩٣ - نظام الخلافة في الفكر الإسلامي / دار الأنصار بالقاهرة.

* المعلمي اليماني:

١٩٤ - **التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل** / ت محمد ناصر الدين الألباني / مكتبة المعارف / ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٩٥ - **القائد في تصحيح العقائد** / القسم الرابع من التنكيل / الطبعة السابقة.

* ابن مفلح: (محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي)

١٩٦ - **الآداب الشرعية** / ت رشيد رضا / مؤسسة قرطبة / من دون ذكر الطبعة أو سنة الطبع.

* ابن منده:

١٩٧ - **التوحيد** / ت علي ناصر الفقيهي / الغرباء الأثرية / ط٢ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

* المنذري:

١٩٨ - **الترغيب والترهيب** / إدارة الطباعة المنيرية / من دون تاريخ.

* ابن منظور:

١٩٩ - **لسان العرب** / دار صادر بيروت / من دون ذكر المطبعة أو سنة الطبع، ط دار الشعب من دون تاريخ.

* النوبختي:

٢٠٠ - **فرق الشيعة** / ت. د عبد المنعم الحفني / دار الرشاد / ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

* ابن النجار:

٢٠١ - **ذيل تاريخ بغداد**: طبعة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية. وأعادت نشره مصوراً دار الكتب العلمية بيروت / من دون تاريخ

* النديم:

٢٠٢ - **الفهرست** / ت رضا تجدد / طهران.

* النسائي:

٢٠٣ - **السنن الكبرى** / ت عبد الغفار البنداري / ط دار الكتب العلمية / ط١، سيد كردي حسن ١٤١٨هـ - ١٩٩١م.

٢٠٤ - **السنن الصغرى** / دار الفكر ط١ ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.

* النشار: (دكتور علي سامي)

٢٠٥ - **نشأة الفكر الفلسفي** / دار المعارف / ط٨ / ح١.

* ابن نقطة:

٢٠٦ - **التقييد لمعرفة الرواة والسنن والمسانيد** / وزارة المعارف الهندية / ط١.

* ابن الهمام الحنفي:

٢٠٧ - **المسايرة** / مطبعة السعادة ١٣٤٧.

* الهيثمي: (علي بن أبي بكر)

٢٠٨ - **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** / مكتبة القدس / ط ١٣٥٢.

* ابن الوزير اليمني:

٢٠٩ - **إيثار الحق على الخلق** / دار الكتب العلمية / ط١، ١٤٠٣هـ.

* ياقوت الحموي:

٢١٠ - **معجم البلدان** / دار الكتاب العربي بيروت / من دون تاريخ.

* أبو يعلى الفراء:

٢١١ - **إبطال التأويلات لأخبار الصفات** / ت عبد الله حمد النجدي / دار الإمام الذهبي / ط١، ١٤١٠هـ.

* ابن أبي يعلى الفراء:

٢١٢ - **طبقات الحنابلة** / مطبعة السنة المحمدية بمصر / وأعادت نشره مصوراً دار المعرفة بيروت / من دون تاريخ.

* أبو يعلى الموصلي:

٢١٣ - **مسند أبي يعلى** / ت حسين سليم أسد / دار المأمون للتراث / ط١.

* * *